TRANSICIÓN DE LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA CIENCIA NATURAL A LA FÍSICA

(OPUS POSTUMUM)

Immanuel Kant

Edición de Félix Duque



Ya en 1929 había señalado sagazmente Ortega el hecho paradójico de que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant no llegó a poseer una filosofía. En efecto, del Sistema de la filosofía trascendental no han quedado sino fragmentos, a pesar de los renovados esfuerzos del viejo filósofo desde antes de 1796 hasta, prácticamente, su muerte. Impresionante monumento, poderoso recuerdo de este fracaso, la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, también conocida más comúnmente como *Opus postumum*, recoge y expone a la vez esos esfuerzos. Disponible, en forma digna, sólo desde la edición diplomática de 1936 y 1938, el gigantesco amasijo de reflexiones se ha convertido desde entonces en campo de batalla en donde se cruzan tiros provenientes de las más dispares posiciones filosóficas de nuestro siglo. La presente edición crítica española, que sólo tiene como precedente parcial la italiana de 1958, pretende sólo limpiar un tanto el territorium para que las dignas ruinas kantianas no sean abusivamente utilizadas como armas arrojadizas, sin haber sopesado previamente la resistencia y calidad de los materiales. Se ha procurado, pues, arrojar alguna luz sobre la selva oscura de las últimas meditaciones de un pensador cuyo aliento trágico empezamos ahora a descubrir, y que alternativamente entendía el nunca acabado proyecto como obra maestra y como «suplicio de Tántalo». Libro imposible, pensamiento vivo y, por tanto, desgarrado, el *Opus postumum* es la obra abierta de un hombre que dedicó su vida a explicar académicamente por qué la vida es superior a la academia.



Immanuel Kant

TRANSICIÓN DE LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA CIENCIA NATURAL A LA FÍSICA (OPUS POSTUMUM)

ePub r1.1
Titivillus 22.12.2017

Título original: *Übergang von den metaphysischen Prinzipien der Naturwissenschaft zur Physik (Opus postumum)*

Immanuel Kant, 1938

Traducción: Félix Duque

Edición, introducción y notas: Félix Duque

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2







Ya en 1929 había señalado sagazmente Ortega el hecho paradójico de que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant *no llegó a poseer una filosofía*. En efecto, del *Sistema de la filosofía trascendental* no han quedado sino fragmentos, a pesar de los renovados esfuerzos del viejo filósofo desde antes de 1796 hasta, prácticamente, su muerte. Impresionante monumento, poderoso recuerdo de este fracaso, la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, también conocida más comúnmente como *Opus postumum*, recoge y expone a la vez esos esfuerzos. Disponible, en forma digna, sólo desde la edición *diplomática* de 1936 y 1938, el gigantesco amasijo de reflexiones se ha convertido desde entonces en campo de batalla en donde se cruzan tiros provenientes de las más dispares posiciones filosóficas de nuestro siglo. La presente edición crítica española, que sólo tiene como precedente —parcial— la italiana de 1958, pretende sólo limpiar un tanto el *territorium* para que las dignas ruinas kantianas no sean abusivamente utilizadas como armas arrojadizas, sin haber sopesado previamente la resistencia y calidad de los materiales. Se ha procurado, pues, arrojar alguna luz sobre la *selva oscura* de las últimas meditaciones de un pensador cuyo aliento trágico empezamos ahora a descubrir, y que alternativamente entendía el nunca acabado proyecto como *obra maestra* y como «suplicio de Tántalo». Libro imposible, pensamiento vivo y, por tanto, desgarrado, el *Opus postumum* es la obra abierta de un hombre que dedicó su vida a explicar académicamente por qué la vida es superior a la academia.

PRÓLOGO

Cuando el lector abre un libro (aun de filosofía) tiene derecho a que en él se encuentre una obra más o menos bien trabada, hasta en el caso de que los azares del destino la hayan dejado inconclusa. Así sucede, por ejemplo, con el De intellectus emendatione *spinozista, que la mano del editor ha cerrado con un desesperante* RELIQUA DESIDERANTUR. *No ocurre lo mismo con el llamado* Opus postumum *de Immanuel Kant. Si un bienintencionado lector se acerca a los dos gruesos volúmenes de la Academia de Berlín (XXI y XXII: 1936 y 1938) y abre cualquiera de ellos, al azar, retrocederá —espantado o divertido, según su grado de admiración por el viejo filósofo— ante un farrago mal escrito, fragmentado y fragmentario, sin apenas dignos de puntuación (y los escasos que pueda encontrar estarán seguramente mal colocados) y que, además, parece tocar todo lo divino y humano que darse pueda: desde las excelencias del abadejo báltico y las salchichas de Gotinga hasta la audaz afirmación:* Wir uns Gott machen*; desde la electricidad del aire responsable de la muerte de los gatos hasta la idea de que, en el caso del éter,* a posse ad esse valet consequentia. *Si acude, en busca de ayuda, al índice de materias elaborado por el editor, Georg Lehmann (el más denso y largo de cuantos índices conozco: de las págs. 625 a la 748 del vol. XXII), creerá hallarse ante un diccionario enciclopédico (más bien esotérico). Allí se encuentran, unidos a la fuerza por el arbitrario rigor del orden alfabético, conceptos tomados de la física y la química (pero también el* Archeus *de Van Helmont o los astros sexuados de Plinio), rigurosos términos de la teología escolástica en promiscua convivencia con Ormuz y Ahrimán, y también (¡al fin!) viejos conocidos: cosa en sí, yo pienso, filosofía trascendental, etc. Claro que si atiende a los subconceptos de esta última, por ejemplo, verá que se le remite a Zoroastro, o que hay una entrada que reza de esta suerte:* —als Galvanismus *(XXII,728). Y si, esforzado él, continúa leyendo, se encontrará con una definición de filosofía trascendental seguida por la mención a un planeta, una definición del Ser Supremo, una anotación sobre una beca, la alusión a alguien que está en coma, Kant que confiesa su edad y (la cosa va* in crescendo*) la afirmación de que hay que tratar la hinchazón en la boca del estómago según Principios subjetivos. Y como todo este* mare-

mágnum *está en una sola página (XXI,3), pensará seguramente que hay medios más agradables (y quizá no tan peligrosos) de lograr visiones psicodélicas y que, después de todo, los alemanes no son tan serios. Hasta puede que cambie su buena intención inicial y se fije en que el dichoso* Opus *ha sido editado en Berlín en 1936 y 1938: lugar y fechas por demás sospechosas.*

Bueno, pues no es así. Y para probarlo, la editorial y yo nos hemos arriesgado a presentar en castellano la obra póstuma del anciano de Königsberg, en una edición ordenada y que ofrece una visión de conjunto suficientemente coherente de la rica y amplia temática de los legajos, dado que una edición completa sería casi imposible de lograr, y seguramente poco fructífera, en vista de las numerosas repeticiones. Hasta ahora, sólo han sido realizados en nuestro siglo (las viejas ediciones de Reicke y Krause carecen ya de valor) tres intentos de publicación. En 1920 (antes de la edición académica) Erich Adickes publica su Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt *en los Suplementos de la revista* KANT-STUDIEN *(un «suplemento» de 855 págs). Ahora bien, la ordenación temática (no la cronológica) es bastante arbitraria (Lehmann, sucesor de Adickes en la edición del* Nachlass*, se ha encargado de mostrarlo palmariamente en diversos artículos); faltan numerosos fragmentos y, sobre todo, no se trata de una edición, sino de un comentario a un libro que no había aparecido sino troceado por Krause y Reicke (ver el siguiente* Estudio introductorio*). La admirable edición académica, casi completa (faltan algunos* Lose Blätter*, publicados en 1955, en el vol. XXIII) no entra en el cómputo porque, con una escrupulosidad digna de alabanza, refleja, como si se tratara de un facsímil, el estado* real *de los legajos y pliegos que manos alevosas e inexpertas convirtieron, «gracias» a su «ordenación», en amasijo poco menos que ilegible. Se trata, pues, de una edición* diplomática*, tan poco apta —me atrevo a decir— para el lector culto como incluso para el conocedor de las obras publicadas de Kant. Sin embargo, y así las cosas, J. Gibelin presenta en 1950 una breve selección de textos (en una buena traducción francesa), siguiendo el mismo «orden», y sin notas. De este modo, pueden leerse en francés cosas que siguen siendo igual de ininte-*

ligibles que en alemán (ahora, al menos, se pueden leer: algo se ha progresado). Por fin, uno de los mejores conocedores del último Kant presenta en 1963 una buena edición italiana. Se trata de Vittorio Mathieu, que ya en 1958 había publicado un excelente y voluminoso estudio sobre la filosofía trascendental y el Opus postumum. En esta edición, los temas aparecen en orden cronológico y sistemático (en la medida de lo posible), precedidos por una cuidada y clara introducción —hay que lamentar, en cambio, la escasez de notas—. Pero adolece de un defecto, en mi opinión (aparte de su excesiva brevedad: algo más de 300 páginas), asumido por lo demás conscientemente por Mathieu. Y es que, dada la fragmentariedad de la redacción kantiana, y las frecuentes repeticiones (aunque por lo general siempre haya variaciones), el estudioso italiano se decidió por reflejar algunos pliegos completos de la obra. Estamos, pues, en el extremo opuesto a Gibelin. Cabe incluso pensar que Mathieu eligió esta solución para no seguir el (mal) ejemplo del francés. Pero esto presenta, creo, grandes inconvenientes —aunque haga desde luego más fácil la elección—. Así, se recogen, por el sólo hecho de estar escritas en la misma página, anotaciones de escaso interés o que después van a aparecer más perfiladas. Y, por el contrario, párrafos enteros de indudable valor son relegados. Ante estos Scylla y Charibdis, parece claro que la solución era la intermedia: elegir todos los pasajes representativos, ligándolos en lo posible mediante explicaciones intertextuales (como hizo también Mathieu) y conectando los distintos temas mediante notas, atendiendo en todo caso a la evolución cronológica o la conexión sistemática, pero no a la división en pliegos o legajos, casi enteramente arbitraria. Claro que de este modo la edición se ha extendido considerablemente, tendiendo incluso (una tendencia idea!) a la transcripción completa —aun a riesgo de repeticiones— de cuanto de interés pueda aparecer en los doce legajos (el decimotercero no ha sido transcrito, por tratarse de un esbozo de Der Streit der Fakultäten).

Al animoso —y paciente— lector tocará juzgar si el empeño ha merecido la pena. Nada me alegraría más que pensar que alguno pueda encontrar incluso apasionante la lectura de este puñado de páginas. Hay aquí, al menos, un soplo muy distinto al que corre por las páginas de las grandes

obras críticas. Un soplo, me atrevería a decir, de vida. Aquí el filósofo vacila, duda, lucha con los problemas y con su formulación exacta: deja incluso muchas frases sin terminar porque no sabe en ese momento cómo seguir. Estamos muy lejos de la triunfal seguridad (ese señorío que Schiller vio en Kant) de las obras publicadas. El Opus postumum*, al no estar fijado su texto, no se arista en perfiles de pieza museística: no es perfecto, pero está vivo. Nos acerca al laboratorio mental del gran filósofo; y los* allotria *(anotaciones dispares) permiten vislumbrar algo del calor que animaba al viejo Kant. Esta obra no es un escaparate, sino un taller. Un taller muy desordenado que yo he intentado arreglar un poco, procurando romper lo menos posible.*

Ni qué decir tiene que esta edición ni puede ni quiere sustituir al original. Pero me gustaría pensar que permite leerlo con sentido. *Y si tal hubiera conseguido, no sería poco.*

Ahora, dejo el libro en manos ajenas. No sé qué será de él; pero seguro que podrá defenderse por sí solo: habent sua fata libelli.

Santiuste de San Juan Bautista
y Madrid, 1981

OBSERVACIÓN GENERAL SOBRE ESTA EDICIÓN

Dejando aparte el *Prólogo* y el *Estudio introductorio*, la presente edición contiene cinco partes bien diferenciadas, sobre las cuales puede resultar conveniente hacer algunas precisiones.

1) CORRESPONDENCIA DE PASAJES

Esta correspondencia pretende dar solamente una visión de conjunto de los textos traducidos; por ello, y para no hacerla demasiado prolija, se señalan únicamente, en cada caso, la primera y última página de la edición académica. Ello no significa, pues, que dichas páginas hayan sido enteramente traducidas (puede tratarse de un breve fragmento).

2) BIBLIOGRAFÍA

Está dividida en dos secciones: la primera pretende dar una información exhaustiva (en lo posible) de obras y artículos estrictamente referidos al *Opus postumum*; la segunda presenta estudios referidos a la filosofía critica en general, pero sólo en cuanto que tratan de temas conectados con la problemática del último Kant. No se hacen constar las obras científicas, religiosas o de otros filósofos, que esclarecen el sentido de la temática del

Opus postumum. En este caso, la lista tendría que ser mucho más extensa. Buena parte de estas obras es citada en las notas.

3) TRADUCCIÓN

La división en partes y capítulos es convencional, y ha sido establecida por mí. Pero entiendo que no es arbitraria, dado que intenta atender a insinuaciones del propio Kant y a cambios claros de temática. La ordenación de los fragmentos es cronológica y, dentro de un mismo periodo, se ha cambiado a veces el orden de los legajos y pliegos, atendiendo a una mayor sistematicidad.

Al margen izquierdo se señala la paginación académica; cada fragmento es precedido por la fecha probable en que se escribió, y se hace constar la ordenación del manuscrito, en legajos, pliegos (o folios) y páginas. Cuando Kant mismo marca los pliegos con una signatura, se hace constar ésta.

Las partes, capítulos y, aun dentro de éstos, los cambios de fecha o de temática, van precedidos por una explicación mía en cursivas.

Dadas las características de la edición académica (reproducción fiel de un manuscrito) se ha intentado reflejar al máximo el estado real de los fragmentos traducidos. En muchos casos es imposible establecer el sentido sin añadir (o en algunas ocasiones, quitar) palabras. En este caso, las palabras añadidas por mí van entre corchetes, y se hace seguir un signo de interrogación cuando el sentido de la adición es dudoso. Entre corchetes van también los términos originales (en cursiva) cuando éstos son importantes o de difícil traducción.

Siempre que es necesario advertirlo, los cortes del original van seguidos, o precedidos, por tres puntos suspensivos.

El texto alemán apenas presenta signos de puntuación, ni hace mucho caso de la distinción entre mayúsculas y minúsculas. De ahí que los signos coma, punto y coma, dos puntos, guiones y, en muy pocos casos (normalmente advertidos) puntos y paréntesis redondos, hayan sido introducidos por mí para facilitar la lectura. Habría sido de una prolijidad improcedente señalar en cada caso las modificaciones en la puntuación. Por el contrario, la separación en párrafos e incluso, en la medida de lo posible, la ubicación del fragmento en el manuscrito, han sido escrupulosamente respetadas.

Las notas a pie de página (introducidas por una letra latina minúscula) son exclusivamente filológicas, y atienden a variaciones textuales, explicación de sentido, ubicación en la página (si se trata de una anotación marginal, si es una segunda versión, etc.), y controversias sobre adiciones propuestas por los distintos editores (Reicke, Krause, Lehmann, Adickes y Mathieu). Las notas que podríamos denominar «doctrínales» están señaladas en el texto con números árabes volados. Cada una de las cuatro partes tiene su numeración propia.

De acuerdo con la edición original (y, en definitiva, con el manuscrito de Kant), las palabras realzadas por el autor van espaciadas[*], utilizándose las cursivas (en el *Corpus* del texto) para reproducir términos no traducidos (normalmente, en alemán o en latín).

4) NOTAS DOCTRINALES

Están colocadas al final de cada parte. Las citas de obras de Kant se hacen según la paginación académica (salvo por lo que respecta a la primera *Crítica*, signada según costumbre como A y B). El número romano corresponde al volumen, y el árabe a la página. Soy responsable en todo caso de la traducción de los pa-

sajes. Las referencias a Adickes *(Kants O. p.)*, Mathieu (edic. it.) y los biógrafos Hasse, Jachmann, Wasianski, se hacen señalando solamente el nombre y la página. Las obras citadas que constan en la bibliografía son señaladas de forma abreviada. De las no citadas en bibliografía se da referencia completa. Salvo en el caso de citas en latín (cuando no se trata de textos poéticos), todos los textos presentados han sido traducidos por mí. Las interpolaciones dentro de los textos van en corchetes.

De los tres índices (de autores, de materias y general), sólo precisa de breve aclaración el de materias. Ha sido confeccionado éste teniendo a la vista el de Lehmann (verdaderamente monumental) pero sin pretender reflejarlo. Después de cada término castellano se señala el correspondiente alemán. De este modo puede tenerse una visión de conjunto de la terminología traducida, que he procurado fijar por todos los medios posibles, siempre que el sentido no se viera alterado gravemente. Al respecto, puede ser interesante señalar algunos casos relevantes. He traducido *Stoff* por «estofa», recuperando así una vieja expresión, ya que Kant advierte explícitamente en varios pasajes que *Stoff* no significa «materia» ni «elemento». El sentido más cercano es el del griego *stoicheion*: elemento simple cualitativo. La distinción entre *Prinzip* y *Grundsatz* es reflejada en castellano vertiendo «Principio» y «principio». Igualmente se ha procedido con *Object* y *Gegenstand*: «Objeto» y «objeto», respectivamente. *Wirklichkeit* y *Realität* han sido siempre escrupulosamente distinguidos, traduciendo en primer caso «facticidad» o «efectividad» (junto con las correspondientes variaciones cuando se emplea como adverbio o adjetivo), y en el segundo «realidad». Del mismo modo se ha distinguido entre *Verbindung* («enlace») y *Verknüpfung* («conexión»), como se ha hecho también en los verbos correspondientes. Los términos importantes que aparecen en el índice presentan subdivisiones, remitiendo también a términos conectados.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

I. PRESENTACIÓN DE LA OBRA

§ 1. Historia del Manuscrito

Los últimos papeles filosóficos de Kant sufrieron más aventuras y conocieron más ciudades de lo que hubiera tolerado su sedentario autor. Los azares de la herencia no estuvieron aquí acordes con ningún tipo de afinidad electiva. Desechada la publicación del manuscrito al morir el filósofo, ya que ni Wasianski ni el fiel —e inepto— Schultz supieron apreciar el valor de su contenido, el primer heredero, Kart Christian Schoen (yerno de Johann Heinrich, hermano del pensador) intentó ordenar los papeles —parece que, con Schultz, tiene la responsabilidad del «orden» en que nos han llegado— y, al no conseguirlo, dejó que el polvo tomara posesión de las últimas reflexiones de Kant, hasta que las piadosas —o curiosas, o interesadas: nunca lo sabremos— manos de la hija de Schoen desenterraran (casi literalmente) los papeles, recibidos como herencia a la muerte de aquél, ya en 1854. Su marido, el Dr. Haensell, sometió el legado al dictamen de Fr. Schubert (coeditor de las obras kantianas, que ya en 1842 había lamentado la desaparición del manuscrito). Esta vez el veredicto fue favorable, y Rudolf Reicke (ayudado en la sombra por Emil Arnoldt) consiguió autorización para publicar la obra.

Así, en 1882 comienza a ver la luz pública el Opus postumum, *aunque, ciertamente, no de un modo brillante. En efecto, las primeras prensas que conoció nuestra obra eran las de la revista* Altpreussischen Monatsschrift, *cuya escasa tirada cubría la necesidad de «reflejar la vida de la provincia». Además, la edición fue bien fragmentaria. Se reprodujeron sólo algunas partes de los legajos siguientes:*

1882, vol. XIX de la revista: legs. XII y X/XI.

1883, vol. XX de la revista: legs. II, IX y III.

1884, vol. XXI de la revista: legs. V, I y VII.

El «éxito» conseguido fue tal que el Dr. Haensell, dueño del legado, preguntó a Reicke por el valor (monetario, desde luego) de los enrevesados papeles, con vistas a su venta «quizá al British Museum». Eso no se podía consentir: ¡Las últimas palabras filosóficas del orgullo de Prusia, desterradas, como de Hécuba se recordaba en el Prólogo *de la* Crítica: nunc trahor exul, inops*! Para impedir el entuerto surgió de las brumas hanseáticas un hombre que* creía *en Kant (aunque según parece no lo entendiera, ni poco ni mucho): el buen pastor Albrecht Krause, de Hamburgo, que de esta forma legó su nombre a la posteridad. Krause rescató el manuscrito por 800 marcos, e inmediatamente se propuso limpiar el nombre de su admirado Kant de toda mácula.*

Falta hacía, desde luego, porque desde su santuario de Heidelberg el gran Kuno Fischer había pontificado, en su influyente Geschichte der neueren Philosophie *(1860), vol. III, que la última obra del anciano de Königsberg (obra que no había leído en absoluto) no* podía *tener valor alguno, ya que Kant había dicho todo cuanto tenía que decir en sus obras publicadas, cuya conexión estaba trabada y bien trabada. De nada valla que el propio Kant hubiera repetido en sus cartas —y dicho a todos sus contertulios— que había una «laguna» en su sistema. Éste se hallaba cerrado, y punto. Esas expresiones serían achaques de la edad. Así surgiría la leyenda, que se arrastra hasta nuestros días (ahora sólo en manuales, claro está), de un Kant senil, empeñado en querer a su último hijo a pesar de que éste reflejara los agotados rasgos del viejo progenitor.*

De modo que Krause tenía que combatir al dragón de Heidelberg. Y para ello pergeñó un escrito titulado Immanuel Kant wider Kuno Fischer *(1884); el atacado (que por esas fechas había ya leído la edición Reicke, pero que no por ello iba a desdecirse) fulminó al pastor con un cruel panfleto, de titulo bien significativo:* Das Streber- und Gründer-

thum in der Literatur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg *(1884).*

Pero Krause no se dejó amilanar, y volvió a la carga, esta vez reproduciendo largas parrafadas del manuscrito (la mayoría, inéditas) en su obra: Das nachgelassene Werk Immanuel Kants: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populärwissenschaftlich dargestellt *(1888). Lo malo eran esas «adiciones científico-populares» (muy en boga entonces: recuérdese a Mach y Boltzmann). Como el pastor pensaba que no se iba a entender a* su *filósofo, resolvió «ponerlo al día». Y para ello procedió de esta suerte: Krause interpretaba el* Opus postumum *en las páginas pares del escrito, y en las impares reproducía distintos fragmentos, retocados (aumentados o mutilados) y «ordenados»* suo modo. *Esta vez, Fischer no se dignó siquiera contestar.*

Y sin embargo, el tándem (forzado) Krause-Kant hizo su efecto. En ese escrito se afirmaba, por ejemplo, que el filósofo había empezado su obra ¡en 1783!, porque éste dice en un pasaje (en la ed. ac.: XXI,471) que ha enviado una carta al «Dr. Euler». Y como éste había muerto en 1783, al menos ese fragmento debía ser anterior. Hoy sabemos que esto es falso: la carta iba dirigida a Johann Albrecht Euler, hijo y sucesor del gran científico en San Petersburgo. Pero la equivocación tuvo entonces una positiva influencia: ¿quién se habría atrevido a defender la senilidad de Kant en el año de los Prolegómenos*? Además, Krause resolvió partir por gata en dos la obra póstuma, afirmando que había allí* dos *libros en germen: uno, sobre la transición filosófica (que el pastor pensaba iba a revolucionar los estudios contemporáneos de ciencia natural); otro, sobre el sistema de la filosofía: metafísica, ética y teología. Tampoco esto es cierto (aunque una ojeada superficial al legajo I, con sus distintos títulos-variaciones sobre el tema «filosofía» podría llevar a pensarlo). Pero muchos pensaron (y, entre ellos el muy influyente Hans Vaihinger) que la partición era correcta, y que Kant, si en lo científico poco tenía que decir, como metafísico había afirmado un puñado de cosas importantes al final de su vida (algo en lo*

que yo convendría de buen grado, como espero que también lo haga el curioso y paciente lector).

Así las cosas, y ya en 1894, encarga la Academia Prusiana de Ciencias al gran Wilhelm Dilthey (o, más bien, al revés: Dilthey era el presidente de la Kant-Komission*) el comienzo de la edición académica —todavía hoy no finalizada—. Había que rescatar el manuscrito de las piadosas manos de Krause. Pero éste decidió conceder su publicación* sólo *si era él el* Herausgeber. *La Academia se opuso, temerosa sin duda de ver aparecer en sus serías páginas más ediciones «científico-populares», iniciándose así un largo pleito que acabó ganando el tenaz Krause (a veces los hombres ganan a las instituciones, aunque en este caso fuera para mal) en 1902, año de su muerte y de la aparición del escrito que contendría la (supuesta) segunda obra:* Die letzten Gedanken Immanuel Kants. Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt und dem Menschen, welcher beide verbindet. *Esta vez, Krause dejaba hablar al texto sin «ayudarlo», o sea: sin entrometerse (literalmente).*

De este modo, a principios de siglo estaba ya la obra póstuma publicada casi por entero (trabajos importantes, como el de Heyse [1927], Lachièze-Rey [1931] o, en parte. De Vleeschauwer [1936] se hicieron en base a las eds. Reicke-Krause. También el Kant-Lexikon *de Eisler cita por ellas). Pero los fragmentos permanecían sin ordenar, ni cronológica ni temáticamente. Era ésta una gigantesca tarea, casi imposible de conseguir. Pues bien, este trabajo se realizó, y de forma espléndida, además. El año 1916, Erich Adickes, primer editor del* Nachlass*, se trasladó a Hamburgo para examinar el legado, invitado por el Dr. Krause (hijo). En sólo cuatro semanas fueron ordenados minuciosamente los fragmentos por orden cronológico. Esta ordenación (con algunos retoques) sigue siendo universalmente aceptada en la actualidad y constituye un hilo conductor imprescindible para poder comprender la obra póstuma.*

No fue éste el único servicio que el gran editor hizo a la última obra. En 1920 apareció su fundamental Kants Opus postumum dargestellt und beurlheilt. *Por desgracia, el esmero y precisión filológicas iban aquí*

acompañados por una interpretación decididamente inaceptable (según es opinión unánime), basada en su mayor parte en prejuicios cientificistas (Adickes se empeñó en demostrar que O. p. *era en su mayor parte una obra sobre física y química, y a partir de ahí concluía —naturalmente— que no tenía valor). Una aguda contestación a la obra de Adickes puede encontrarse en De Vleeschauwer, que, con una punta de ironía, escribe: «Este trabajo ha hecho que nuestra tarea sea bien fácil; no necesitamos sino copiar sus premisas y aceptar sus conclusiones, sólo que interpretándolas de otro modo.» (*La déd. transc. *III, 640.) Con todo, en nuestros días ningún estudioso sería tan benévolo como para aceptar siquiera las premisas de Adickes.*

Muerto éste en 1929, han sido Artur Buchenau y Gerhard Lehmann los encargados de la difícil tarea de editar la obra póstuma. Una tarea realizada de forma espléndida y contenida, como es sabido, en los vols. XXI y XXII de la edición académica. Hay que lamentar que la obra apareciera en plena guerra mundial, lo cual retrasó su estudio fuera de Alemania hasta bien entrados los años cuarenta.

*En 1955 apareció el volumen XXIII (también bajo el cuidado de Lehmann), en el que se incluyen como adiciones (*Ergänzungen zum Opus postumum*) una serie de* Lose Blätter *no desprovistos de interés (incluidos casi por entero en esta edición).*

Por último, IV. G. Bayerer dio cuenta en los KANT-STUDIEN *(58 [1967] 277-284) del descubrimiento de otra Hoja suelta de* O. p.*, que corresponde temática y cronológicamente al legajo XII (mediados de 1799).*

Y ésta es la historia, bien agitada ciertamente, del manuscrito en que está basada la presente edición.

§ 2. Estado de los legajos

Por un escrúpulo de tipo diplomático (bien comprensible, en vista de los desmanes de que he hablado), la edición académica presenta el manuscrito

*en su estado real, con lo que podemos considerarla casi como un facsímil. El manuscrito se divide en doce legajos (*Konvolute*); el legajo XIII es en realidad un esbozo del* Conflicto de las Facultades. *Los seis primeros están contenidos en el vol. XXI, y los siguientes en el XXII.*

*Los legajos constan, por lo general, de una carpeta a modo de cubierta (*Umschlag*), también escrita, y de una serie de pliegos (*Bogen*), doblados en forma tal que resultan cuatro páginas* in-folio (Seiten). *El manuscrito contiene también una serie de hojas sueltas (*Lose Blätter*), algunos pliegos partidos en dos (que he denominado «folios») y el llamado* Oktaventwurf*, escrito en cuartillas. Son estas hojas, en su mayoría, y el* Esbozo *o borrador los que contienen el plan primitivo de la obra.*

La extensión total del manuscrito es de unas 500 páginas infolio*, que ocupan en la edición académica 1269 págs. a las que habría que añadir las 11 páginas del volumen XXIII.*

*Atendiendo a la estructura del texto en cada pliego, puede dividirse éste en dos grupos: el texto propiamente dicho (*Corpus*), escrito en su mayor parte por el propio Kant en letras grandes y relativamente legibles (la llamada* Schönschrift*), y en segundo lugar las abundantes anotaciones que llenan casi por entero los márgenes. Estas últimas son más confusas: la letra es muy pequeña y las palabras están fuertemente abreviadas, con adiciones, revisiones, tachados, etc. Por lo general, estas anotaciones no se mezclan con el texto, salvo en los escritos más tardíos (legs. VII y I).*

El contenido de los pliegos ha sido pasado a las páginas de la edición académica con un cuidadosísimo y minucioso aparato crítico, que señala a pie de página todas las posibles variaciones textuales.

De este modo, el muy complejo andamiaje de la obra póstuma es ahora perfectamente legible; por desgracia, sigue siendo difícilmente inteligible (por poner un ejemplo: las primeras páginas de la edición académica, a las que hice alusión en el Prólogo*, son las* últimas *anotaciones de Kant, cuando éste había ya llegado al límite de sus fuerzas: cubierta del legajo I).*

Sin embargo, el texto se ilumina en gran medida si se procede a su lectura en orden cronológico, que a su vez es temático en muchos casos. Contamos para ello con las signaturas del propio Kant (desatendidas por los primeros compiladores) y, desde luego, con el excelente trabajo de Adickes. De acuerdo con signaturas y dotación, podemos trazar ahora —a grandes rasgos— el siguiente esquema:[1]

FECHA PROBABLE	SIGNATURA DE KANT	LEGAJOS
antes de 1795.	—	18 hojas del leg. IV.
1795-96	—	5 hojas del leg. IV.
1796	1-21	Oktaventwurf (IV).
jul. 1797/jul. 1798.	—	
	A-C, α-ε	Legs. III (parte), IX, II y V (partes).
abr./oct. 1798.	—	Cubierta leg. IV.
agosto/sept. 1798	—	
	a-c	3 hojas del IV, 3 pliegos del II, y leg. III (partes).
sept./oct. 1798	N.º 1-N.º 3η	II. IV. IX, III y V (partes).
oct./dic. 1798.	Elem. Syst. 1-7	VIII (completo).
dic. 1798/enero 1799.	Farrago 1-4	VI (completo).
enero/feb. 1799.	A. Übergang-B. Übergang	IX (partes).
feb./mayo 1799.	A. Elem. Syst. 1-6	II, IX y XII (partes).
mayo/agosto 1799	Übergang 1-14	II, V y XII (partes).
agosto/sept. 1799.	Redactio 1-3	XII (partes) y 1 hoja del IV.
agosto 1799/abr. 1800	A-U, X-Z, AA, BB	X/XI (casi completos).
abril/dic. 1800.	Beylage 1-8 Beylage V	VII (completo). Resto del leg. X.
dic. 1800/feb. 1803	1. 2. 3-10	leg. I (completo).

Un somero análisis del cuadro esquemático nos ofrece los siguientes resultados:

a) la casi totalidad de la obra se realizó en sólo tres años, de 1798 a 1801;

b) Kant ordenó esos textos de forma minuciosa y precisa;

c) las hojas sueltas y Borrador *fueron utilizados, en su mayor parte, para esbozar el plan primitivo de la obra (legajo IV), siendo uniforme la redacción (en pliegos) para el resto de* O. p.

sólo en esos fragmentos (proyectos de la obra futura), y en los
d)textos del legajo I (y no en todos), faltan signaturas precisas.

Cabe concluir, pues, incluso antes de analizar el contenido de O. p., *que éste se halla lejos de ser el* maremágnum *que podría hacer creer una lectura superficial y realizada según la «ordenación» de la edición académica. La presente edición sigue, desde luego, el orden cronológico, que permite apreciar además la evolución de los últimos pensamientos de Kant.*

§ 3. Valoraciones de la obra póstuma

Una curiosa jugada del destino (o, para ser más preciso, de la hermenéutica textual) ha hecho que las primeras valoraciones, surgidas en el caldo de cultivo positivista y de la neue Kant-Philologie *de principios de siglo, sean actualmente enjuiciadas con el mismo rigor con el que veían al viejo Kant: no tienen para nosotros sino valor histórico y reconocimiento a su labor (con estas palabras —dirigidas al filósofo— cerraba Adickes su magna obra de 1920).*

Con todo, merecen ser siquiera recordadas, por mor del aludido reconocimiento histórico (los autores son citados en la primera parte de la Bibliografía). Así, el notable filólogo Julius von Pflugk-Harttung fue el primero en examinar paleográficamente el manuscrito, en 1889, concluyendo, en general, que no había en éste rasgos de senilidad, y enlazando la temática con la de la primera Crítica. *Hans Vaihinger escribió una influyente recensión (1891) en favor de las posiciones del filólogo, e hizo de la obra póstuma la gran precursora de su filosofía* des Als ob *(1911). Así, y de la mano del ficcionalismo, entró el último Kant en el escenario filosófico de nuestro siglo.*

Pronto se te sacaría de esa «inventada» (nunca mejor dicho) posición, para hacerte precursor de las más dispares corrientes del pensamiento contemporáneo.

En efecto, ya en 1898, y en los recién aparecidos KANT-STUDIEN. *Felice Tocco se empeña en estudiar el legado desde el punto de vis-*

ta científico-positivo, concluyendo —claro está— en su escaso valor para orientar la física y la química de la época.

En 1904 entran los «realistas» en escena: F. Hernán se escandaliza de que el viejo Kant fuera «idealista» y de que copiara a Fichte y a Schelling (una acusación que llega hasta nuestros días a través de manuales). Además, el anciano filósofo no había sido consecuente con sus propias premisas: tenía que haber defendido la realidad de las cosas en sí, del Yo en sí, y de cuantos «en sí» puedan imaginarse. El tema de la canción era nuevo, pero la melodía se venía oyendo ya desde Jacobi y Fichte.

Sin embargo, y aunque cantara mejor (por seguir con el símil musical), Adickes volvería a entonarla en 1920 (y en otros escritos, hasta el fin de sus días). Como no podía ser que Kant dijera cosas distintas a las que (Adickes se empeñaba que) tenía que haber dicho, la solución estaba a la mano, tan vieja como la doctrina averroísta de la doble verdad: había dos Kant, el «de fondo» y el «exotérico». El primero era pluralista y creía en las mónadas en sí, en un Dios sustancial y en un montón de cosas más (no exagero: he transcrito casi literalmente la p. 813 de Kants O. p.; conviene no perderse, en general, el último capítulo de esta obra: pp. 769-846). El segundo intentaba desesperadamente ponerse al día, temeroso de que se le fueran los discípulos, imitando el lenguaje de moda (esto último es posible) etc., con lo cual el viejo Kant parecía mostrar síntomas de una esquizofrenia pareja a aquélla que (por mal de amores, que siempre es más romántico) sufría el Julián de La verbena de la Paloma: «de un lado la cabeza, del otro el corazón».

La misma dualidad veía en Kant el trasunto inglés de Adickes: N. Kemp Smith, que acusaba al anciano de estar desgarrado entre «un subjetivismo del tipo más extremo» y sus intentos por erigir una «concepción realista del mundo natural» (A Comm. to Kant's C. P. R., p. 618). Claro que tanto Adickes como Kemp Smith defendían —¡ya para la primera Crítica!— la llamada patchwork theory (que cabria traducir castizamente como «teoría de los retales»), de modo que no es extraño que pensaran lo mismo (y con más énfasis) de la fragmentaria obra póstuma.

En todo caso, estas valoraciones resultan hoy —según creo— completamente desfasadas; después de la aparición de la edición académica, y gracias a los desvelos (no sólo filológicos) de su editor, Gerhard Lehmann, el Opus postumum *no es ya enjuiciado (como si fuera reo del delito de senilidad, de inconsecuencia, de doblez, o de cualquier otra cosa), sino* estudiado *e* interpretado *como lo que es: la última expresión filosófica de Kant, un trabajo incesante, y contemporáneo de obras publicadas de tanta altura como* Zum ewigen Frieden *(1795),* Der Streit der Facultäten, Anthropologic *y* Metaphysik der Sitien *(1798), y que comenzó con la pretensión de plasmar en el ámbito de la metafísica de la naturaleza lo que estas obras realizaron en el de las costumbres, desembocando en el esbozo del* Sistema de la filosofía *trascendental, meta final —sólo vislumbrada— de un pensador del que puede decirse lo que él de la filosofía:* nil actum reputans, si quid superesset agendum (Crítica de la razón pura*, B XXIV).*

§ 4. Alguna interpretaciones actuales

Nadie vio de forma más aguda el señorío de la obra kantiana que Schiller, en su famoso dístico Kant und seine Ausleger*:*

«¡Cómo un solo rico da de comer a tantos mendigos! Cuando los reyes construyen, los carreteros tienen qué hacer.»

Sólo que los mendigos han asimilado el alimento original de mil formas distintas, y los carreteros han construido, más que un sólido edificio (por barroco que fuere), una red de caminos —a veces, de callejuelas— dirigidos a todos los vientos, y que incluso se entrecruzan de modo tal que, más que la via real, el seguro camino de la ciencia, leñemos ante nuestra vista un laberinto del que es difícil salir (con o sin «cosa en sí»). Lo cual, naturalmente, no es nada malo. No existe algo así como lo que de verdad quiso decir Kant*, esculpido* in aeternum *en bronce. Pensar es servirse del* propio *entendimiento, y éste tiene seguramente razones que la Razón no conoce. Lo cual no supone una patente de corso para cualquier francoti-*

rador (aunque éste sea, en todo caso, mejor *merry fellow* que cualquier adoctrinador al uso), pero si significa que lo dicho (y también, desde luego, *lo no dicho*) por todo gran filósofo no es una doctrina, sino algo que *da* que pensar: una incitación hacia los problemas, no una solución de éstos.

Por eso puede resultar interesante ver, siquiera sea muy brevemente, las resonancias del último pensar kantiano en la filosofía actual.

Hay para todos los gustos. Ya se ha hablado de la posición realista de Adickes y sus seguidores. Digamos ahora, sólo de pasada, que su contribución más conocida a la interpretación de *O. p.* es seguramente la doctrina de la *doble afección* (las cosas en sí afectan al Yo en sí, y éste afecta al yo empírico). Aparece después la tropa idealista, capitaneada por Lachièze-Rey, el cual defiende que Kant desemboca necesariamente en el idealismo subjetivo (a pesar de no conocer bien las doctrinas de Fichte). Y, de la misma manera que el anciano filósofo, humillado y ofendido, se niega a citar ni una sola vez al insolente disidente, tampoco el estudioso francés cita en el cuerpo de su obra a Fichte. La interpretación no deja de ser sugerente: no se trata aquí de un problema histórico, sino de la verdad manifestándose por fin a sí misma, después de los tanteos del *cogito* cartesiano y del propio Kant critico. En *O. p.*, el filósofo ha logrado «precisar el modo de presencia del espíritu a sí mismo como potencia constituyente» (*L'idéalisme kantien*, p. 468). La revolución kantiana, argumenta Lachiéze-Rey, habría consistido en insertar el *tiempo* en el yo como poder de representación, haciendo así del *cogito* el constructor del Universo, quitando el armazón sustancial del *yo pienso* cartesiano, con lo que se convierte en puro acto que intenta colmar siempre la inadecuación entre la voluntad de aspiración y la voluntad de creación. La lucha por conseguir esa adecuación no es sino la vida del hombre entendida como acción moral. Estamos ante un tema importante (que, ciertamente, «suena» a Fichte), defendido tan vigorosa como farragosamente en 478 densas páginas divididas en sólo cinco capítulos: un estudio-río de la obra póstuma, la cual (afortunadamente, quizá) no sólo presenta, en cambio, numerosos meandros, sino que se diversifica en multitud de arroyuelos.

Es esta fecunda dispersión la que ha pretendido salvar G. Lehmann (siguiéndole en ello plumas insignes, como las de Heimsoeth o Albrecht). El Opus postumum, piensa el último editor del Nachlass, es demasiado fragmentario como para dar de él una visión general y cerrada; sería mejor ir estudiando los distintos temas, viendo cómo paulatinamente, y por debajo de la problemática de superficie (Vordergrundprobleme), van vislumbrándose los problemas de fondo (Hintergrundprobleme), que enlazan coherentemente la temática de O. p. con la del período crítico y, muy especialmente, con la Crítica del Juicio (tampoco citada explícitamente). El mismo Lehmann ha predicado con el ejemplo, estudiando esta obra en artículos tan breves como densos. No es posible entrar aquí, desde luego, en discusión con las frondosidades de su interpretación. Digamos, tan sólo, que ha logrado convincentemente (creo) rebatir tanto las críticas anteriores sobre la presunta senilidad del pensador como los corsés cientificistas de Adickes y compañía, insistiendo en algo muy sencillo: hay que leer a Kant como un pensamiento en evolución (por tanto, cronológicamente), sin «adiciones hipotéticas», tan caras a Krause o Adickes; y hay que leerlo a la luz de las grandes obras críticas, tomando muy en serio sus advertencias sobre las imperfecciones de éstas (problema de la totalidad, de la afección, de los organismos, estatuto del fenómeno y de la cosa en sí, etc.). Por otra parte, acerca vigorosamente el último Kant a las posiciones fenomenológicas, llegando a conceptuar (sin razón, creo) su doctrina de solipsismo trascendental, y enlazando también —de un modo que me parece altamente interesante— al pensador de Königsberg con el primer Heidegger (cosa que ya había hecho Heyse). Sólo es de lamentar que este eminente filólogo y filósofo pague un triste tributo a su época, cuando, al hablar de la relación entre Husserl y Kant, dice que éste ha de ser estudiado con prioridad «por estar más cerca de nosotros, en cuanto deutscher Denker». (Das phil. Grundproblem, [1937-8] p. 68). No hay filosofía «limpia», sin ideología (sería además estéril, como las vírgenes baconianas). En fin, esta sonora advertencia de que no nos movemos entre puras ideas no empaña, sin embargo, la gran contribución de Lehmann a la difusión y comprensión del último Kant.

Pero la insistencia del eminente estudioso en que Kant no debe ser rescatado para la ciencia, sino para ir «a las cosas mismas» (que no a las cosas en sí) no caería en terreno baldío, sino que tirios y troyanos se aprovecharían de ello. Los «tirios» serían neoescolásticos como Collins o Pellegrino (y, con mayor dignidad, Maréchal, Copleston y, entre nosotros, Llano) empeñados en ver cómo la extrema coherencia del último pensar kantiano (¡estamos en los opuestos de Adickes!) conduce *necesariamente* a la bancarrota del pensamiento moderno (la «vía subjetivista» abierta por Descartes y tal), con la pérdida de *la* Trascendencia, el agnosticismo, el inmanentismo y demás monstruos de la modernidad. Los «troyanos», por su parte, aceptarían tal apocalíptico estado de cosas, sólo que les parecería muy bien. De este talante es el estimulante *Saggio su Berkeley* de Mario Rossi, que enlaza de portentosa manera la *Siris* de Berkeley, el *O. p.* de Kant y la *Krisis* de Husserl, viéndolas como picas clavadas en el flanco del dragón moderno, que ha llevado el cientificismo a dogma de fe, deshumanizando al hombre, etc., (canción también conocida pero que, bien modulada, creo que debe seguir oyéndose). También Roger Daval, en uno de los estudios más sugerentes que, en mi opinión, han aparecido en lengua francesa sobre Kant, bordea conscientemente (sin caer en él, pero salpicándose a veces) el charco del (mal llamado) irracionalismo metafísico, viendo en el muy viejo Kant del legajo I al fundador de una nueva metafísica cercana al platonismo, con el hombre como Demiurgo del Mundo, según unas formas que él mismo no se ha dado («soy el prisionero de mi estructura», concluye patéticamente Daval en la p. 394 de su obra).

En fin, después de estos enrarecidos (aunque refrescantes) aires, la *Kantinterpretation* parece serenarse un tanto con la aportación de Vittorio Mathieu (editor de la excelente versión italiana, ya aludida), que intenta poner algo de orden en el viejo edificio, abundantemente poblado de fantasmas de ropajes y lamentos (o gritos de triunfo) diferentes. Los puntos más importantes de su argumentación giran, según creo, en torno a tres grandes goznes: 1.º) el enlace en profundidad de *O. p.* con la primera *Crítica* y la primera *Introducción* de la *Crítica del Juicio*, en torno al tema fundamental de la construcción sistemática de la experiencia; 2.º) la

consideración del éter*, en cuanto «materia» postulada* en favor *de la experiencia, como centro y eje de toda la obra póstuma; 3.º) la interpretación de ésta como una metodología previa a la ciencia, pero a ella destinada, presentando fuertes coincidencias con el* constructivismo *de un Bridgman y sus seguidores en filosofía de la ciencia (Mathieu podía haber mencionado también, me parece, a Holton y Margenau). Los tres puntos son tan importantes como discutibles (en el mejor sentido de la palabra: incitan a la discusión); y así, el voluminoso estudio de Mathieu (1958) se ha convertido en piedra obligada de* Auseinandersetzung *en todos los estudios posteriores. En mi opinión, el menos defendible es el segundo, aunque no entraré en la polémica (ver, con todo, mis notas al respecto, detrás de cada parte de esta edición).*

El que sí entró, y bien fogosamente, es Hans Georg Hoppe, en su obra de 1969, especialmente por lo que respecta a la (presunta) anticipación quoad materiale *de la experiencia, posición que defendían Lehmann y Mathieu (aun sin dar una interpretación idealista). Hoppe ha advertido algo sorprendente en la contienda actual en torno a* O. p.*: quizá para huir de las viejas críticas cientificistas de Tocco y Adickes, los modernos intérpretes parecen haber olvidado que en el* titulo *mismo de* O. p. *se señala su inmediata conexión con los* Principios metafísicos de la ciencia natural*, y que esta obra juega un papel capital (*Hauptrolle*) para la comprensión del último Kant. En comparación con la* physica generalis *que presentan los* Principios *(fallida, por dar entrada a conceptos medios no «deducidos», como materia, movimiento y fuerza), mas no como una ciencia deductiva, sino como una* scrutatio naturae (Naturforschung)*, mediante conceptos producidos mediante el esquematismo trascendental, pero no, como sostenían Lehmann y Mathieu, bajo la facultad del Juicio reflexionante (si me es permitido entrar un momento en la polémica, creo que Hoppe se equivoca: hay numerosos textos —comentados en esta edición en notas* ad loc.*— que parecen probar lo contrario; aparte de que ello conviene a una investigación flexible y tentativa como pretende ser* O. p.*). En todo caso, la insistencia de Hoppe en los estrechos puntos de contacto entre doctrinas del* Übergang *y teorías de la experimentación ins-*

trumental en física, o en la anticipación sólo formal de la experiencia, libera un tanto a esta obra de la carga mística que interpretaciones anteriores (como la de Rossi) hablan puesto en ella aunque, en mi opinión, sea de lamentar el abrupto y apresurado final del estudio, que deja en la sombra las fundamentales concepciones de los legs. X/XI y XII (para no decir nada del leg. I). Claro que Hoppe ha delimitado claramente su trabajo: le interesa sólo la *Kants Theorie der Physik* (título del mismo).

Esta atención al detalle, que gana en minuciosidad lo que pierde en visión de conjunto, ha sido llevada al extremo por Burkhard Tuschling, cuyo trabajo (1971) se extiende tan sólo hasta el «A. Elem. Syst. 1-6» (primavera de 1799), reverdeciendo de algún modo (con mejores armas, desde luego, que Adickes) la polémica, al enfrentarse conscientemente a toda la corriente interpretativa postlehmanniana. Para Tuschling, la parte de *O. p.* estudiada no sería una obra filosófica, sino un «diario científico» en el que Kant defendería una concepción energetista de los fenómenos naturales. Según ello —y extremando también las posiciones de Hoppe— el *Übergang* sería de hecho un sustituto, no un corolario de los *Principios metafísicos*, lastrados por un excesivo respeto a los *Principia* de Newton, que, *filosóficamente*, sólo permitían fundamentar la foronomía.

Y bien: las distintas interpretaciones se hallan ya —siquiera sea en escorzo— desplegadas a la vista del lector. Hemos pasado del rechazo general a la aceptación unánime: de los extremos realista e idealista a la apreciación de los puntos de contacto de la obra póstuma, tanto con la fenomenología y la filosofía de la existencia como con posiciones de la filosofía de la ciencia. Ahora es posible que alguien se impaciente y pregunte qué *es*, en definitiva, la obra póstuma.

Ésa es una pregunta que *debe* quedar sin contestación (aquí, al menos). En primer lugar, por un principio general de respeto al lector; creo que ya ha habido demasiadas interpretaciones y pocas ediciones suficientemente completas que permitan leer a Kant, que es de lo que se trata. Y en segundo lugar, porque *O. p.* es un diario, en efecto (más o menos), pero —*pace* Tuschling— no científico, y por tanto hay en él evolución de conceptos, notas preparatorias no desarrolladas, argumentaciones seguidas an-

titéticamente: tanteos, en suma, no obra acabada. Es seguro que a partir de 1799 el filósofo renunció a toda esperanza de publicación, embarcándose, por el contrario, en un viaje sin término: un viaje de retorno a la filosofía trascendental. Kant escribía, al final, para él. Supongo que era bien consciente de la medianía filosófica de quienes le rodeaban (el único «filósofo», por así llamarlo, era Schultz). Al final de su vida, Kant se comunicaba con amigos (por no decir «fieles»), no con pensadores, de modo que escribía para él mismo, sin importarle lo audaz de las expresiones, y sin cuidarse de que un día Lehmann, Mathieu, Tuschling y yo mismo (si se me permite la alineación) estuviéramos mirando con prolijidad sus puntos y comas (bien pocos, por lo demás) para saber qué quería decir de verdad. *Al fin, seguramente somos carreteros, aunque en el fondo sospechemos oscuramente que, sin aclarar qué* nos *dice Kant (y Aristóteles y Hegel y Nietzsche, y …), tampoco sepamos qué decir nosotros, ni qué decirnos a nosotros.*

Y ahora, volvamos (si el lector tiene la benevolencia de seguirnos) a una de las décadas más brillantes de la historia del pensamiento europeo —y no sólo del pensamiento—: 1790-1800, para entrever por qué el viejo Kant, en vez de vivir en paz sus últimos años, atormentó su vista (literalmente: al morir era casi ciego) y su cerebro sobre las apretadas páginas de la obra póstuma.

II. GÉNESIS DEL «OPUS POSTUMUM»

§ 5. Indicios de una nueva obra

En la segunda introducción (única publicada, en su momento) a la Crítica del Juicio*, Kant anunciaba solemnemente que con esa obra concluía el edificio crítico (*Ak. KU*; V, 170) advirtiendo que iba a ocuparse en el futuro de la parte doctrinal, que se dividiría en «Metafísica de la Naturaleza y de tas Costumbres». Cualquiera puede advertir en seguida lo extraño de la afirmación. Si esto se hacía en 1790, ¿qué hacer con los*

Principios Metafísicos de la Ciencia Natural*, escritos en 1786? ¿Acaso no exponía esa obra la Metafísica de la Naturaleza (al menos, corpórea) (IV,473)?*

Hay fuertes sospechas de que el filósofo se hallaba íntimamente descontento de sus Principios*: en ellos, no sólo los conceptos básicos eran tomados cómodamente de la empiría (en lugar de cumplir la promesa de la* Crítica*: derivación de los predicables a partir de la tabla categorial y de los* modi *de las intuiciones puras), sino que todo un reino de la naturaleza: el de los seres vivos, quedaba sin explicar.*

Además, al poco tiempo de aparecer los Principios *tenían ya éstos duras criticas desfavorables, como la de las «Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen» (recensión de 2 de diciembre de 1786), que debió afectar tanto a Kant que éste copió parcialmente la recensión en una de las Hojas sueltas más antiguas de* O. p. *(leg. IV, L. Bl. 25, p. 1: XXI,415). También Gehler, en su* Physikalisches Wörterbuch *(voz* Zurücksstossen*) y J. T. Mayer, en el artículo* Ob es nöthig sey, eine zurücksstossende Kraft in der Natur anzunehmen*, publicado en el prestigioso «Journal der Physik» (1793) de Gren, se opusieron vigorosamente a Kant, en especial por lo que respecta a la necesidad de una fuerza repulsiva* originaria *junto a la atractiva.*

Desde este modo, no es extraño que la primera noticia que tenemos de la (proyectada) obra póstuma esté ligada a la mala acogida de los Principios*. Esta noticia se encuentra en una carta de Kiesewetter a Kant (8 de junio de 1795), en la que se recuerda al maestro la promesa, hecha «ya hace unos años» de publicar la «Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física». Kiesewetter espera su pronta aparición, ya que —dice— no sabe bien si los* Principios *«no han sido comprendidos en su infinito valor o se encuentra que son demasiado difíciles. No tengo noticia de ninguna refundición de esa obra… entre todos sus escritos, es ella la que me ha costado más esfuerzo». (XII,23-4). El tono adulatorio deja, sin embargo, entrever el fracaso de la obra de 1786. No deja de ser significativo, por otra parte, que los primeros esbozos del* O. p. *sean justamente de los años 1795-6.*

En la Tugendlehre *de la* Metaphysik der Sitten *(1797) se le «escapa» a Kant una comparación. Como si se tratara de algo que hubiera ya publicado, dice que «igual que es necesaria una transición (*Ueberschritt*), que tiene sus reglas especificas, de la metafísica de la naturaleza a la física», así hay que aplicar también los Principios puros del deber a los casos de la experiencia (VI,468). La cita es interesante, sobre todo por mostrar el problema esencial en que Kant se ocupaba: la modificación y reelaboración del esquematismo trascendental.*

El 1 de julio de 1798, los esfuerzos de Kant parecen *haber llegado a su fin. En esta fecha informa, en efecto, a Lichtenberg que en la Feria de Pascua de Leipzig aparecerá posiblemente «algo que tengo entre manos» (XII,247).*

Y, de pronto, aparece la crisis: la línea argumental se quiebra y el propio Kant signa los fragmentos escritos en diciembre de 1798: Farrago ante redactionem systematis *(ver mi observación al* Farrago*, en el cap. 3.º de la primera parte de la trad.). Basta con comparar el tono de la carta a Lichtenberg con la dirigida a Garve sólo dos meses después (21 de septiembre de 1798), para notar que algo grave está sucediendo. Kant se queja ahora de su salud (quejas astutamente utilizadas para excusarse de no leer las obras de otros, o para no contestar a inoportunas preguntas) y se declara incapaz de estudiar; sólo puede —dice— «vegetar (comer, pasear y dormir)» (XII,257). Ahora la obra, que parecía casi finalizada, le parece «un suplicio de Tántalo» (*ein Tantalischer Schmertz*), aunque sea una tarea que «tiene que ser solucionada; de lo contrario, quedaría una laguna (*Lücke*) en el sistema de la filosofía crítica» (*ib.*). Y poco después, el 19 de octubre, escribe a Kiesewetter, excusándose de nuevo en su salud para justificar el incumplimiento de la promesa que ya en 1795 te había recordado éste. Y sin embargo, reconoce Kant, sin el* Übergang *quedaría sin cerrar* das critische Geschäfte *(XII,258). Estamos ya muy lejos de la optimista declaración de la* Crítica del Juicio.

Es altamente probable que la salud del filósofo en el otoño de 1798 fuera excelente; de otro modo parece difícil que en este periodo (y el posterior; principios de 1799) escribiera de forma tan febril tal cantidad de pliegos, si

confiamos (como es el caso) en la exactitud de la dotación de Adickes. Lo que estaba ocurriendo —podemos conjeturar— es algo más importante: la Transición de los principios metafísicos a la física*, como tal, fracasa en esta época, igual que antes había pasado con los* Principios*, de 1786. Algo va mal. Y el anciano Kant, que se tildaba a sí mismo de «inválido» en la carta a Kiesewetter (XII,258), emprende una tarea desmedida para sus fuerzas: la revisión de la filosofía trascendental.*

Después de la mencionada carta, sólo encontramos en la Briefwechsel *una alusión más a la obra póstuma: J. H. I. Lehmann contesta el 13 de noviembre de 1799 a una carta (perdida para nosotros) de Kant del 2 de septiembre de ese año. Por la respuesta de Lehmann, sabemos que el filósofo veía en esa obra la coronación del entero sistema crítico (XII,289). Por cierto, se engañaría quien pensara que el silencio epistolar correspondía a un desánimo general del viejo, pero tenaz luchador. Por el contrario, en los años 1799-1801 se escriben las páginas posiblemente más importantes de* O. p. *(ver las partes segunda y tercera de esta edición). No es extraño que Kant confiase a sus amigos, en privado, que consideraba a su obra como su* Hauptwerk*, un* Chef d'oeuvre*, como nos refieren los biógrafos Hasse y Wasianski, aunque al final de su vida midiese lúcidamente la distancia entre sus proyectos y la realización de éstos y llegase a pedir que a su muerte fuese quemado el manuscrito (Wasianski, p. 294), en cuyo caso los intérpretes-carreteros habríamos tenido menos que hacer, y sin duda también menos que pensar.*

Ahora puede resultar interesante trazar en rasgos generales las presiones externas y la interna necesidad que llevaron al pensador a emprender su inacabada tarea.

§ 6. Los epígonos: el espíritu y la letra

El 25 de julio de 1797, un joven de 23 años, Christian Weiss, oyente de los cursos de Fichte, y aturdido por el campo de batalla en que se había

convertido el criticismo, se atrevió a escribir al propio Kant una carta que refleja perfectamente el clima de la época:

«Le suplico que me diga: ¿He encontrado, como creo, el espíritu de su doctrina?» (XII, 187).

¡El espíritu del kantismo! Encontrar lo que Kant verdaderamente quería decir, a despecho de sus propias manifestaciones (¿acaso no había hecho él lo mismo con Platón y su doctrina de las ideas?), va a ser la manzana de la discordia que enfrente a seguidores y adversarios, ya desde 1787, en que aparece el famoso escrito *David Hume über den Glauben*, de Jacobi, con su paradoja de la cosa en sí, sin la cual no se podría entrar en el sistema y con la cual no se podría permanecer en él.

Pero ¿cómo influyeron los epígonos en el viejo maestro? Una primera aproximación podría ser facilitada por el propio manuscrito de *O. p.*, dado que en él —como sabemos— apuntaba Kant lodo tipo de noticias o anécdotas de la época. Un recuento de los más interesantes filósofos *explícitamente* citados en *O. p.* arroja el siguiente resultado:

BECK: XXII,353.

ENESIDEMO (SCHULZE): XXI,23, 30, 67, 99; XXII,4, 19, 20, 72, 99, 104, 107.

LICHTENBERG: XXI,6, 30, 39, 41, 43, 45, 52, 69, 87, 96, 98, 127, 130. 131, 135; XXII,55, 126.

REINHOLD: XXII,154.

SCHELLING: XXI,87, 97.

SCHULTZ: XXI,12, 24, 134; XXII,502.

TEETETO (TIEDEMANN): XXII,4, II, 19, 20, 36, 445, 447.

Lo que primero llama la atención es el interés mostrado por Kant con respecto a los escépticos Schulze y Tiedemann y el spinozista Lichtenberg, frente a la escasa mención de los grandes seguidores: Schelling dos veces, y Beck y Reinhold una sola vez. Significativamente, Fichte no es nunca citado. Es posible que la influencia de los epígonos opere a niveles más profundos, en el tratamiento de los temas. Éste es el caso, desde luego, de Beck (ver nota *ad loc.*).

El tan popular como mediocre Reinhold no parece, desde luego, haber tenido demasiada influencia sobre el último Kant, aunque ése se apropie

en ocasiones de su terminología (lo Vorstellungsvermögen). Lo que sí hizo el divulgador del kantismo con sus estáticas y artificiosas divisiones fue presentar un blanco perfecto a la crítica de Schulze, en su Aenesidemus de 1792.

Schulze era, además, suficientemente inteligente y hábil como para, a través de Reinhold, atacar directamente a Kant en los puntos más vulnerables de su doctrina, especialmente en lo referente al larvado sustanciaiismo del periodo crítico, en el cual hablaba el filósofo, no sólo de Ding an sich, sino también de Gemüth an sich. Puede incluso conjeturarse que el neohumeano Enesidemo despertase a Kant de un segundo «sueño dogmático» y lo llevase a perfilar con más nitidez el estatuto de la cosa en sí, haciendo que Kant volviera, de este modo, a la preterida doctrina del «objeto trascendental» de 1781.

De entre los «seguidores» (aquellos a quienes el filósofo llamaría irónicamente «amigos hipercríticos»), posiblemente ninguno haya tenido tanta influencia en la génesis de la obra póstuma como Sigismund Beck, dotado de una sólida formación matemática y que, como Reinhold, se había propuesto recrear el criticismo por vía deductiva, descendente (abwärts), siguiendo el camino opuesto a la Crítica.

Sabemos que Kant aprobaba, en principio, la empresa, y que esperaba de la precisión del joven matemático una gran ventaja para la metafísica y la crítica. Beck, por su parte, no se quedaba atrás en sus fogosas manifestaciones de afecto (¡estamos en una época presidida por el Werther!):

«He estudiado con interés, y de corazón, la Crítica de la razón pura, y estoy tan convencido de ella como de las proposiciones matemáticas. Y la Crítica de la razón práctica es, desde que apareció, mi Biblia.» (Carta a Kant de 6 de octubre de 1791; XI,294.)

El idilio no tardaría en romperse. Es casi seguro que Kant no leyó las obras de Beck (ni las de ningún otro, en este periodo, salvo las de Lichtenberg), pero en este caso una abundante y minuciosa correspondencia —por parte de Beck—, sobre todo durante los años 1795-6, permite comprobar

que el filósofo estaba perfectamente informado de los detalles de la revisión beckiana.

En 1793, y con la aquiescencia del maestro, Beck había empezado a publicar su Erläuternder Auszug der KrV*, con el propósito de sustituir la teoría reinholdiana de la* Vorstellungsvermögen *por otra más acorde al* espíritu *del criticismo. La obra llevaba por subtítulo un ortodoxo y prudente* Auf Anrathen Kants. *Los dos primeros tomos (el segundo, de 1794) no suscitaron problemas. Pero sí los levantó, y grandes, el vol. III, de 1796, en el que Beck abandonaba el trabajo puramente exegético para exponer «la única posición [*Standpunct*] posible desde la cual deba juzgarse la filosofía crítica» (título del volumen). También sobre este tomo campeaba el respetable* Auf Anrathen Kants. *¡Pero el filósofo no había aprobado esta tercera parte! Y aunque parece que no hubo mala intención por parte de Beck, sino que se trataba de un* lapsus *del editor, este hecho irritó de tal modo a Kant que desde ese momento suspendió toda correspondencia con el «disidente». Y, sin embargo, el espíritu de la doctrina beckiana impregnará sutilmente la últimas especulaciones del filósofo sobre el «yo pienso» (parte tercera de esta edición).*

El 17 de junio de 1794, Beck informa al maestro de su deseo de complementar el Erläuternder Auszug *con un tercer volumen, en el que se deduciría todo el sistema a partir de la unidad sintética de la apercepción, que Beck entiende como «acto originario de atribución»* (die ursprüngliche Beylegung). *No se trata de un simple cambio terminológico: «la categoría —dice— es, propiamente hablando, la actividad misma por la que el entendimiento se constituye originariamente el concepto de un objeto, y engendra el juicio: yo pienso un objeto» (XI,509). A continuación, Beck compara esta producción con la operación del geómetra, por la cual, al* construir *una figura en el espacio, se da a sí mismo la* posibilidad *de que exista esa figura (doctrina apuntada por el propio Kant en la importante nota de la* Crítica*: B 154). Beck acerca así, audazmente, el mundo físico de la experiencia al de la matemática, donde sí cabe construir conceptos* a priori*, ya que existe una intuición: la del espacio.*

*Se ha dinamizado el principio de Reinhold: la filosofía crítica no puede surgir de un mero hecho (*Tatsache*), sino de una actividad originaria. El problema de la afección (punto clave del kantismo) se resuelve considerando a la actividad originaría de representación como engendradora* a la vez *del fenómeno y del yo empírico: «la facticidad es el originario representar mismo». (*Einzig mögl.*, p. 166). Con esto, Beck se sitúa peligrosamente (peligrosamente para Kant, claro) cerca del primer Fichte. La cosa en sí sería algo absurdo, sin sentido, que Kant habría utilizado sólo para hacerse comprender por el público.*

Es interesante señalar que, por una vez, intérpretes de tendencias tan opuestas como Adickes y De Vleeschauwer están de acuerdo en la influencia de Beck sobre Kant: la ursprüngliche Setzen *de este último no sería sino el trasunto de la* Vorstellungstätigkeit *beckiana.*

Desde luego, a mí me parece incuestionable el hecho de que O. p. *muestra un funcionalismo más pronunciado que en el período crítico. Creo que Kant acepta de Beck (tácitamente, claro) una cierta* dinamización *de los procesos cognoscitivos, sin llegar en ningún caso a posturas radicales. En este sentido, podría decirse que el aventajado discípulo da a la obra póstuma un cierto «ambiente», más que un cambio doctrinal.*

Más complejas —y tormentosas— fueron las relaciones del anciano maestro con Fichte, no citado, como sabemos, ni una sola vez en toda la obra póstuma. Este silencio podría deberse a animadversión personal o a desconocimiento de la obra del joven y fogoso pensador. Creo que ambos puntos son ciertos.

Fichte no se avino, como había hecho Beck, a participar epistolarmente al «maestro» sus avances en filosofía, sino que le fue mandando regularmente sus obras. Obras a las que con seguridad se refiere el Loses Blatt *L I, que habla de paquetes de libros,* no desatados*, depositados en un rincón de la antecámara. Kant procuraba informarse de los progresos del «amigo hipercrítica» preguntando a sus corresponsales, como puede leerse en una carta harto significativa, dirigida a Tieftrunk el 5 de abril de 1798 (¡pocos meses antes de confesarse «inválido»!): «¿Qué opina Vd. de*

la doctrina general de la ciencia del Sr. Fichte? Me ha enviado hace tiempo un libro (casi con seguridad, la Grundlage *¡de 1794!; F. D.), pero lo he dejado por encontrarlo largo, y porque me distraía de mi trabajo, y ahora lo conozco por la recensión de A. L. Z. ("Allgemeine Literaturzeitung" de 1798, núms. 5-9; F. D.). Por ahora no tengo tiempo libre para ocuparme de él.» (XII,241).*

La recensión a que alude Kant no trata de ninguna obra en especial, sino que es una divulgación de la Wissenschaftslehre*, según había ido apareciendo en los años 1794 a 1797. Por otra parte, la excusa de Kant («falta de tiempo») parece desde luego más sincera que las quejas habituales de falta de salud.*

Hay otro obstáculo más importante; en sus últimos años, Kant «apenas entendía a nadie, sino sólo a sí mismo». (Jachmann, p. 130.) Especialmente ininteligibles le resultaban los escritos de seguidores que, habiendo partido de la doctrina kantiana, disentían sin embargo en puntos fundamentales. Ya en 1794 había escrito a Beck, confesándole que no entendía esas «sutilísimas escisiones de cabellos» (Carta de I de julio de 1794; Xl,515) de sus «discípulos».

Posiblemente, la única obra de Fichte que al menos ojease el viejo pensador fuera la Zweite Einleitung *de 1797, como sabemos por un acuse de recibo (¡el único!) a Fichte. Kant ironiza en la carta sobre su ancianidad y falta de salud, y aprovecha para dar el palmetazo al sedicente discípulo: le anima a seguir por la senda de la* Popularität *(grave ofensa para un Fichte), invitándole a abandonar la «espinosa senda de la escolástica» (XII,222): clara alusión a la* Grundlage*, conocida a través de la recensión que antes he citado. Kant se excusa también por no haber acusado recibo de los distintos envíos ¡de 1795 y 1796! (la carta es aproximadamente de diciembre de 1797).*

La respuesta no se hizo esperar. El 1 de enero de 1798, y con el pretexto de felicitar el nuevo año, el joven filósofo contesta orgullosamente: no está dispuesto a abandonar la escolástica, antes bien: «trabajo en ella con placer y facilidad, y ello robustece y eleva mis fuerzas». (XII,231).

Las relaciones, como se ve, no podían ser menos cordiales. Claro que si Kant había sido informado de lo que Fichte decía de él en la Erste Einleitung*, o había ojeado la* Zweite*, se supone que su humor no estaría para cumplidos. Es verdad que Kant había dicho de Platón (con menos altivez, ciertamente) lo que Fichte de Kant. Pero este último estaba vivo, y Platón había muerto dos mil años atrás.*

Lo que opinaba el anciano pensador del «usurpador» queda claro en la carta a Tieftrunk ya citada, y aún más en su conversación con Abbegg, que el 1 de junio de 1798 había ido a visitarle a Königsberg y a entregarle una carta de Fichte. Lo que Kant dijo merece leerse:

«No he leído todos (¡!) sus escritos, pero sí leí recientemente la recensión en la "Literaturzeitung" de Jena; al principio no logré entender exactamente de qué se trataba; la leí por segunda vez, pero en vano. Fichte te presenta una manzana que no te deja comer. Lo mismo daría tratar del problema: mundus ex aqua? *Se queda siempre en las generalidades, sin aportar ni un ejemplo, pero, y eso sí que es peor, tampoco podría darlo, porque aquello que correspondería a sus conceptos generales no existe» (XIII,482).*

Aquellos que, implícitamente (como Lachièze-Rey) o explícitamente (como Zahn) hablan de una influencia de Fichte en el último Kant, deberían meditar sobre estos pasajes.

La cosa no quedó aquí. En la Erlanger Literaturzeitung *de 11 de enero de 1799 un anónimo (y osado) recensor del* Entwurf der Transscendentalphilosophie*, de J. G. Buhle (1798), largó la siguiente andanada: «Kant es el primer profesor (*Lehrer*) de la filosofía trascendental, y Reinhold el excelente divulgador de la doctrina crítica; pero Fichte es, sin duda, el primer filósofo trascendental. Fichte ha realizado el plan esbozado (*entworfnen*) en la Crítica, y llevado a término, de modo sistemático, el idealismo trascendental insinuado (*angedeuteten*) por Kant. ¡De ahí que el público desee naturalmente que el fundador de la Crítica se pronuncie oficialmente sobre su discípulo más digno (*würdigs-

ten*), o sea, sobre el autor (*Urheber*) de la filosofía trascendental!» (XI-II,542-3).*

Esto era, sin duda, demasiado. Por esta sota vez, Kant salió del silencio que había guardado obstinadamente durante esos años. Y su salida fue sonada, justamente en los momentos en que Fichte era acusado en Jena de ateísmo (me gustaría pensar que se trataba de una mera coincidencia). El 28 de agosto de 1799, la A. L. Z. de Jena publicaba, en su núm. 109, la famosa Declaración relativa a la doctrina de la ciencia de Fichte *(Xll,370-1). Los denuestos, críticas y protestas se suceden tumultuosamente. No deja de resultar doloroso ver al Kant que en la* Crítica *había hecho suya la exhortación baconiana al trabajo en común, afirmando ahora que esa obra debía ser tomada al pie de la letra, sin intentar interpretarla, y que la doctrina en ella contenida era un* sistema*, no una propedéutica (hay ecos de la* Declaración *en pasajes de* O. p. *contemporáneos). El* clímax *de reproches desemboca en el acre final, que revela el nivel a que había llegado la polémica:*

«Dice un refrán italiano: Dios nos libre de nuestros amigos, que de nuestros enemigos ya sabemos guardarnos nosotros.» (XII,371).

No es necesario seguir: la serenidad filosófica está muy lejos aquí. Pero resultaba imprescindible sacar a la luz este triste episodio, que sin duda amargó los últimos años del solitario de Königsberg, para comprender la ausencia en O. p. *del nombre odiado. ¿Influencia doctrinal de Fichte en el anciano Kant? Yo no he podido encontrar más relación entre ambos que el humano, demasiado humano deseo de arrebatar al antiguo discípulo la gloria que éste había trabajosamente conquistado en Jena. El anciano maestro quería «ser más» que Fichte, y ser reconocido como tal. Entre los múltiples títulos que Kant pensaba dar a su obra, ya al final de su vida consciente, se encuentra éste:*

Philosophie
als Wissenschaftslehre
in einem vollständigen System
aufgestellt

von *(XXI,155)*.

Kant no firmó ese título.

§ 7. Grietas en el edificio crítico

He examinado hasta ahora las circunstancias externas que posiblemente llevaron a Kant a iniciar su última obra. Y creo que habrá podido apreciarse que la influencia del naciente idealismo no fue decisiva, ni mucho menos. Más lo fue, en cambio, la presión del ambiente científico en que se movía Kant[2]*. Sin embargo, no hay que olvidar que* O. p. *es, fundamentalmente, una obra filosófica (sobre todo a partir de 1798), que replantea vigorosamente la temática del período crítico (1781-1790).*

Aquí no es posible, desde luego, entrar en discusiones de detalle sobre los puntos conflictivos de las obras críticas y su tratamiento en O. p. *(que es más profundización y matización que cambio radical de doctrina, según creo). Mi tarea consistirá, tan sólo, en detectar las grietas de ese edificio que Kant creía concluso en 1790.*

El (primer) titulo que Kant daba a la obra póstuma: Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, muestra claramente el interés del filósofo por encontrar un* territorium *poblado por conceptos medios (*Mittelbegriffe*), que permitiera anticipar* a priori *la cientificidad (la sistematicidad) de la física, lo cual resultaba difícilmente posible tanto desde las posiciones de los* Principios *de 1786 como desde la* Crítica de la razón pura.

Desde los Principios*, sólo podría anticiparse, a lo más, la* physica generalis*, lastrada en su origen por tener necesariamente que emplear conceptos básicos que, según la* Crítica*, eran empíricos. Así, los únicos «caracteres generales* a priori *de la materia» eran, según la obra de 1786, la elasticidad (manifiesta como impenetrabilidad) y el peso (IV,518). Pues bien, en 1787 —sólo un año después— se afirmaba explícitamente que peso e impenetrabilidad eran cualidades empíricas (B 5). Lo mismo ocurría con el movimiento, concepto empírico según la* Crítica *(B 108/A*

82), y con las fuerzas: originarias según los Principios, *conocidas sólo empíricamente según la* Crítica *(B 252/A 206-7).*

En general, puede decirse que el estatuto de los conceptos y leyes empíricas (que en O. p. *son tenidas, con buen criterio, por expresiones internamente contradictorias) no resultaba claro en el estadio crítico. De forma algo misteriosa, Kant había afirmado que las leyes empíricas no podían ser derivadas de los Principios del entendimiento pero que,* de algún modo, *debían conformarse a ellos (B 263/A 216). Igualmente, y a pesar de que la* physiologia rationalis *(disciplina estudiada en O. p.) se hallaba en la división arquitectónica (B 876/A 848), en el capítulo sobre las* Anticipaciones de la percepción *se negaba la posibilidad de anticipar la ciencia natural, por descansar ésta en «ciertas experiencias fundamentales» (¡en plural!) (B 213/A 172). La* Crítica *podía dar razón de la cientificidad de la matemática (y allí se encontraba, para probarlo, la importante concepción del movimiento trascendental: B 154, n.), pero no de la física.*

No dejaba de resultar extraña tal posición, en un pensador que había tributado tantos elogios a Galileo, Torricelli y Stahl (B XII) pero que, en ese mismo Prólogo *de la segunda edición de la* Crítica, *acababa reconociendo que debía ser cuidadoso con su tiempo, para poder llevar a feliz término su plan de entregar la «Metafísica de la Naturaleza» (B XLIII). ¡Y esto lo decía un año después de los* Principios*!*

Pero no era solamente en la aplicación a la física (¡el problema del esquematismo!) donde Kant se encontraba en difícil situación, sino también en los cimientos mismos del edificio critico, horadados por el viejo topo de la razón interesada (B 476/A 319). Había grietas en los cuatro pilares del sistema, los facta *de la razón: espacio y tiempo como formas únicas de la sensibilidad, síntesis categorial de la unidad de la apercepción (de la cual cabía afirmar* qué, *y justificar* cómo, *se aplicaba a la experiencia, pero no* por qué*: B 145-6), libertad como acto de la voluntad, sujeta sin embargo a la ley moral (*Crítica de la razón práctica*; V, 72), y organismos como* unidades en sí *que sólo en la experiencia podían ser conocidas, lo cual parecía imposible, pues la* Crítica de la razón pura *había afir-*

mado que toda coniunctio *se debía a «un* actus *de espontaneidad de la facultad de representación» (B 130).*

En el fondo, todas las ambigüedades relativas al estatuto de estos facta *no eran sino variaciones en torno al gran tema kantiano: la aparentemente imposible conciliación en un solo y mismo sujeto y en una sola y misma experiencia, de* espontaneidad *y* receptividad.

Es verdad que en las mismas obras críticas cabe encontrar indicios, no de una solución, pero sí de un tratamiento más satisfactorio de estos graves problemas. Pero estos indicios son mucho más fácilmente detectables a la luz de O. p.*: no al revés.*

Así, los dos primeros facta *(espacio-tiempo y unidad sintética de la apercepción) habían sido ya conectados en la revisión de la* Deducción trascendental *(ver especialmente la importante alusión que liga § 24 y § 6: B 152). La raíz de la conexión estaba en el problema de la* afección.

Por lo que respecta a la afección externa, las vacilaciones del Kant crítico son notables. A la pregunta: ¿qué nos afecta? se dan al menos seis contestaciones distintas, a saber: el fenómeno *como objeto indeterminado (B 34/A 19), los objetos (*Gegenstande*) que afectan al ánimo (*ib.*), las* representaciones *(B 522/A 494), la* fuerza *como causa de sensaciones (*Refl. *40 (1773-5) XIV, 119), las cosas (*Dinge*) exteriores (A 98), y el* objeto trascendental *(A 358).*

Es posible poner algo de orden en tan dispares posiciones. Para empezar, parece claro que en ningún caso pensaba Kant en una supuesta afección trascendente *(de las cosas en sí sobre el yo en sí), como defendían Adickes y sus seguidores. Tampoco cabe hablar de una afección* empírica*: ¿cómo sería esto posible, si la empiría misma es el* resultado *de la afección, no su causa? De la misma manera, cabe colegir que las representaciones, las cosas* exteriores *(por tanto, no en sí) y los objetos son el* producto *primero de la afección, si se consideran desde el punto de vista del* contenido *organizado. Pero ¿por qué las toma entonces Kant por afecciones? Creo que es posible contestar: porque la separación entre lo organizado y la organización es una distinción meramente* conceptual*, no*

*existente en la cosa. De ahí que las más pregnantes descripciones de la afección se encuentren, a mi parecer, en la idea de que ésta se debe al fenómeno (*Erscheinung*) y al objeto trascendental, si atendemos al carácter activo de estas expresiones. «Fenómeno» no es sólo lo que aparece, sino, sobre todo, la* aparición *misma (como vio ya Heimsoeth en una importante nota de su* Transz. Dial. *I, 8, n. 10). Es el aparecer mismo lo que produce en el sujeto la afección externa, base de toda representación. Y es el sujeto mismo el que piensa, forja (*dichtet*) una unidad* en *el fenómeno, paralela a, y basada en, la unidad de apercepción. Esta aparición del sujeto* como *objeto es el Objeto trascendental. Por tanto, la afección no es ni trascendente ni empírica, sino trascendental, y toda afección es a la vez una* autoafección, *como vislumbró el propio Kant en §§ 24-26 de la nueva* Deducción *(ver al respecto el excelente estudio de Herring, citado en Bibliogr.; especialmente p. 82).*

Pero para ello no basta con la posición del Ich denke *como mero vehículo (B 138), sino que es necesaria la síntesis trascendental de la imaginación (B 153-4). Estos puntos, oscura y brevemente tratados en la segunda edición de la* Crítica, *resultan claros —según creo— a la luz de* O. p., *en donde espacio y tiempo son considerados, explícitamente, como productos primitivos de la imaginación. Creo conveniente insistir en que, en esta obra, no se sacan sino las consecuencias (salvando la audacia de muchas expresiones) de lo ya contenido* in nuce *en la* Crítica. *He señalado antes que la afección externa es también, y a la vez, autoafección. Kant insiste en este punto en muchos pasajes de* O. p., *pero ¿no había afirmado ya en la* Crítica *que la síntesis de la diversidad en el* espacio *producía el concepto mismo de* sucesión *(B 155)?*

Con todo, lo que necesitaba explicación (y ello no lo había logrado Kant en 1787) era el paso *del movimiento como acto puro del sujeto, al movimiento empírico. Ahora bien, se había afirmado que la* fuerza *era la causa de las sensaciones. El problema estaba, pues, en elevar el concepto de fuerza al estatuto de concepto (medio)* a priori, *lo cual era explícitamente tenido por imposible en la* Crítica, *en la cual eran consideradas esas fuer-*

zas básicas como ens rationis*: primera caracterización de la* nada *(B 347/A 290).*

La necesidad de encontrar esa vía media (prefigurada en la breve y rapsódica *lista de los predicables: B 108/A 82), llevará a Kant a una de sus más importantes doctrinas (básica —de seguir a Mathieu— no sólo en* O. p.*, sino en toda la filosofía critica): la consideración del* éter *como Principio de posibilidad de la experiencia, lo cual no significa otra cosa —en este estadio— que la hipóstasis fisiológica del objeto trascendental y, por ende, del mismo* Yo pienso *(autoposición sintética). Así como el objeto trascendental era el correlato* pensado *de la unidad de apercepción, vale decir: la aparición (*Erscheinung*) misma, el* actus *de dar a ver (*Aussehen, *εἶδος), igualmente el éter será el correlato, inventado en favor de la experiencia, del sujeto proyectado como espacio: la experiencia única, asintóticamente considerada como* determinación omnímoda *(ver nota 55 de la primera parte). Elí propio Kant llamará al éter «espacio hipostático». Ello explica, por otra parte, que el éter, así entendido, venga probado* a modo de *argumento ontológico:* pues la posibilidad de la experiencia es lo mismo *(formalmente considerada)* que la experiencia posible.

Y, de la misma manera que el objeto trascendental era el τόπος*, el* Umriss *de todo fenómeno posible, en cuanto que acto de manifestación (*Erscheinung*), así también su trasunto fisiológico: el éter, se manifiesta en* constructos *proyectados en favor de la experiencia: constructos surgidos de la tópica de las fuerzas motrices, es decir:* loci *posibles en que todo dato de experiencia debe necesariamente darse. Kant denomina a estos constructos «fenómeno del fenómeno», o fenómeno indirecto: lo* cogitabile *en favor de lo* dabile.

Ahora bien, del mismo modo que el paso *(la aplicación posible) del fenómeno como manifestación al fenómeno como* lo *manifiesto tenía lugar gracias al* sentido interno*, así también el* paso *del fenómeno indirecto al fenómeno directo va a ser posible por analogía con la actividad* autónoma *del cuerpo (*Leib*) del sujeto. He aquí otra importante modificación de un concepto que, como el del éter, se encontraba ya presente en las obras críti-*

cas, pero sólo en cuanto algo meramente empírico (en los Paralogismos*, Kant llega a decir que «mi propio cuerpo» pertenece a las cosas* ausser mir*: B 409). Por otra parte, la doctrina de la* corporalidad *(mediación trascendental), arroja también luz sobre el cuarto* factum *a que antes aludimos: los organismos, cuyo estatuto de meros entes* als ob *(en la* Crítica del Juicio*) no podía menos de dejar insatisfecho a Kant.*

En efecto, es bien sabido que la primera Introducción *a la* Crítica *de 1790 no fue publicada, bajo el pretexto de que era demasiado larga. Pero la* Introducción *publicada es apenas un tercio más corta, y para redactarla debió retrasar Kant la publicación de la obra en varios meses, a pesar de las continuas quejas del editor. ¿Qué había ocurrido? Una comparación —por somera que sea— entre ambos escritos revela claramente que a la* Introducción *publicada le faltan las partes seguramente más importantes, pero también aquéllas para las que el filósofo no tenía, en 1790, contestación.*

En la primera Introducción *se ataca explícitamente, por vez primera, a Newton (motivo constante en O. p.), justamente por lo que respecta a la conexión entre percepciones y leyes (XX,210), y se promete una gradación, finalísticamente ordenada en un sistema, de la experiencia, para encontrar leyes específicas* posibles*, que conviertan en edificio el «laberinto de la multiplicidad» (XX,214). Pero ¿cómo lograr que la naturaleza especifique «leyes universales* zu *leyes empíricas» (XX,216)? Kant puso, incluso,* nombre *a esta operación:* Technik der Natur.

Así, la primera Introducción *promete nada menos que la clave para hacer de la experiencia un sistema, y para pasar de los principios generales a las leyes específicas de la naturaleza. Pero, cuando vamos al cuerpo de la obra, nos encontramos con el estudio de problemas estéticos y teleológicos. Sólo el tratamiento de los segundos podría adecuarse de algún modo a lo prometido: pero allí no nos encontramos sino con la solución subjetiva del* como sí*. No es extraño que Kant sustituyese el primer escrito.*

Por lo demás, el problema no se resolvía con el hallazgo (espléndido, por otra parte) del Juicio reflexionante, sino que estaba, más bien, en có-

mo conectar *el Juicio determinante con aquél. Lo cual, adviértase, no hace sino devolvernos al* mismo *tema de la transición de los principios metafísicos a la física: ¿cómo encontrar un* territorium *de conexión entre lo general y lo específico, sin inmiscuirse en lo empírico? De este modo se enlazan en profundidad la obra (fallida) de 1786 y la obra (no publicada) de 1790. Kant sabía muy bien lo que se decía al afirmar que en el edificio crítico había una «laguna».*

Se encuentren o no satisfactorios los planteamientos de O. p. *(que yo no he hecho aquí sino conectar con algunos temas del periodo crítico; un estudio más detallado podrá encontrarse en tas notas de esta edición), lo que sí es innegable es que Kant ha conseguido enlazar en su última obra los grandes problemas irresueltos del período crítico: los* facta *de la razón. Espacio y tiempo como formas únicas, síntesis trascendental y organismos encuentran ahora atisbos de solución (y de conexión armónica) en las doctrinas del éter como espacio hipostático, el Yo como autoposición sintética y el cuerpo del sujeto como modelo de Organismo, en analogía con el cual poder pensar, no sólo los cuerpos vivos, sino la* organización *toda del mundo como cosmos: la profunda aspiración kantiana (y de toda la gran tradición metafísica) de pasar de la* Allheit *a la* Ganzheit*: ἕν καὶ πᾶν.*

Pero quedaba todavía por explicar el factum *de la libertad. Y el supuestamente «senil» Kant se enfrenta en los últimos legajos a la gran pregunta: ¿cómo es posible conciliar la autonomía del sujeto con la presencia* constrictiva *de la ley moral en mí? La cuestión implica problemas gravísimos del kantismo que yo no puedo sino señalar aquí, simplemente. Pues en el nivel crítico esa autonomía parecía poco conciliable con el postulado del Bien Supremo (y, en efecto, los idealistas, y muy especialmente Hegel, criticarán con gran agudeza la forzada y poco satisfactoria convivencia de felicidad y libertad).*

Ahora bien, ese postulado implicaba, nada menos, que el de la existencia misma de Dios. Si Dios existe, ¿cómo podemos ser libres? Ésta es la inquietante cuestión, renovada posteriormente por Nietzsche y Hartmann: tensión entre la creencia y la libertad, en la cual se debatió hasta el

final de su vida el filósofo de Königsberg. No estimo procedente dar, aquí, *una respuesta inequívoca a esta pregunta. Los textos de Kant, transcritos al final de la tercera parte, y en toda la cuarta parte, de esta edición, son suficientemente explícitos al respecto, según creo.*

Pero sí juzgo interesante señalar que, desde O. p., *cabe arrojar luz sobre dos importantes (y oscuros) pasajes del periodo crítico. En el* Ideal de la razón pura, *de la primera* Crítica, *Kant había afirmado que, lo que para Platón era la idea del* entendimiento divino, *«la gula de nuestras acciones», no era sino «ese hombre divino que está dentro de nosotros» (*in uns*) (B 597/A 569). Y en la contestación a «*¿Qué es la Ilustración?*», aquél que nos insta a* razonar *y, al mismo tiempo, a* obedecer *es denominado: «un único Señor en (*in*) el mundo» (VIII,37).*

Que el lector saque las consecuencias que estime pertinentes cuando tenga ante su vista las anotaciones del legajo I, sobre la existencia de Dios y sobre el hombre como cópula *y habitante poético del mundo. En todo caso, me atrevo a despedirle con la siguiente sugerencia: cuando, en 1794, los celosos guardianes del orden establecido prohibieron a Kant, por vía real, toda manifestación sobre moral y religión, sabían muy bien lo que se hacían. Como lo sabía también el joven Hegel, cuando veía en el viejo y pacífico filósofo, perdido en un rincón de la Prusia oriental, los indicios de una transformación radical de la sociedad: la aurora de un mundo nuevo. «¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano!» (Carta de Hegel a Schelling de enero de 1795). Ahora, todo consiste en saber qué querían decir Hegel y Kant cuando hablaban del «Reino de Dios sobre la tierra», y si ya es demasiado tarde para que esas palabras tengan aún sentido para nosotros.*

CORRESPONDENCIA DE PASAJES

Parte y cap. De la trad.	Páginas de la traduc.	Pecha aproximada	Legajo y pliego	Signatura de Kant	Págs. De la ed. académ. (XXI = 1) (XXII = II)
I,1	66-9	Antes de 1796	IV	L. Bl. 6	I,474-6
	70-1			L. Bl. 26/32	I,419
	71-3			L. Bl. 29	I,440-2
	73-6			L. Bl. 39/40	I,454-8
	77-8			L. Bl. 26/32	I,416-9
	78-9			L. Bl. 46	I,470-1
	81-5	1796		Oktaventwurf	I,402-8
	86				I,411
	86-90				I,378-88
I,2		Julio 1797			
	92-102	Julio 1798	IX,1	Übergang α	II,205-15
	102-18		II,12	Übergang β	I,247-64
	118-9		V,l	Übergang δ	I,503
I,3	122-4		III,6	Übergang A	I,307-9
		Abril 1798			
	124-30	Oct. 1798	IV,1		I,337-49
		Agosto 1798			
	130-6	Sept. 1798	IV	L. Bl. 3/4	I,478-88

	137-40		II,3	b-c	I,174-9
	140-3		III,2		I,282-91
		Sept. 1798			
	144-6	Oct. 1798	II,l	No. 1	I,161-5
	146-8		II,2	No. 2	I,169-71
	148-52		IV, 2	No. 3	I,354-61
	152-3		IX,5	No. 3 a	II,254
	153		IX,6	No. 3 β	II,258
	153-4				II,263
	154-5		IV,3	No. 3 y	I,362-9
	155-6		V,5	No. 3 δ	I,529-31
	157-8		V,2		I,510
I,3		Oct. 1798			
	159-60	Dic. 1798	VIII,1	El. Syst. 1	II,135-7
	161-2		VIII,3	El. Syst. 2	II,154-6
	162-6		VIII,4-6	El. Syst. 3-5	II,164-82
	166-73		VIII,7-8	El. Syst. 6-7	II,187-201
		Dic. 1798			
	174	Enero 1799	VI,1	Farrago 1	I,615
	175				I,620
	175-6				I,624-5
	176-7		VI,2	Farrago 2	I,628-30
	177-9		VI,3	Farrago 3	I,636-43
I,4		Enero 1799			
	182	Febr. 1799	IX,3	A. Über-gang	II,226
	182-4				II,229-35
	184-5		IX,4	B. Über-gang	II,240-1
	185-6				II,244
		Febr. 1799			
	187-92	Mayo 1799	II,4	A. El. Syst. 1	I,181-7
	192-3				I,190
	193-4				I,193-4
	195		II,5	A. El.	I,198-9

				Syst. 2	
	196-200		IX,7	A. El. Syst. 3	II,267-73
	200				II,276
	201-2		XII,7	A. El. Syst. 4	II,585-7
	203-4		XII,8	A. El. Syst. 5	II,594-5
	204-5				II,597-8
	205-9		XII,9	A. El. Syst. 6	II,605-9
		Mayo 1799			
	210-27	Junio 1799	II,6-7	Übergang 2	I,206-25
	227-30		II,8-9	Übergang 3-4	I,228-35
	230-1		II,10	Übergang 5	I,238
	231				I,241
	232-3		II,11	Übergang 6	I,244-47
	233-8		V,6-7	Übergang 7-8	I,541-53
		Mayo 1799			
	238-42	Junio 1799	XII		II,543-7
	242		(V,9)		I,568
	242-6		XII		II,548-51
	246		(V,10)		I,573-4
	246-50		XII		II,551-5
	250-2		XII,I0		II,612-5
		Agosto 1799			
	252-3	Sept. 1799	XII,4	Redactio 1	II,556
	253-4		XII,6	Redactio 3	II,584
	254-5		IV	L. Bl. 8	I,488-92
	256-63			L. Bl. (Ergänz)	III,479-88
II,1		Agosto 1799			

	312-9	Marzo 1800	X, 1-2	A	II,283-301
	320-2		X,3	B	II,304-17
	322-6		X,15-16	O-P	II,380-90
	326-31		X,18	R	II,396-406
	331-42		XI,7	Y	II,511-23
II,2	344-74		X,4-14	C-N	II,318-79
II,3	377-9		X,17	Q	II,391-6
	379-409		XI,3-6	S, T. U, X	II,453-511
III,1		Primavera 1800			
	440-54		XI,8	Z	II,524-39
	454-78		XI,1-2	AA, BB, BB2	II,425-52
		Abril 1800			
	478-99	Dic. 1800	VII,1-2	Beylagen I-II	II,3-27
III,2	502-18	Primavera-otoño 1800	VII,3-4	Beylagen III-IV	II,28-48
	518-26		X,19		II,409-21
	526-60		VII,6-9	Beylagen IV-1X	II,65-113
IV,1		Otoño			
	588-605	1800-1801	VII,5	Beylage V	II,48-65
	605-16		VII,I0		II,115-31
	617-23	Dic. 1800	I,1		I,9-15
IV,2	627-37	1801	I,2	2	I,16-26
	638-53		I,3-5	3-4	I,27-57
IV,3	656-63	1801 (fína-les) 1802	I,5	Titelblatt	I,59-71
	664-79		I,6-7	6-7	I,73-103
	679-81		I,8	8	I,104-9
	681-5		I,9	9	I,115-23
	685				I,125

	685				I,127
	685-95		I,10-11	10	I,128-54
IV,4	698-9	1803	I,12		I,155-8
	700-5		I,cu-bierta		I,3-9

BIBLIOGRAFÍA

A. Estudios relacionados con el «Opus Postumum»

ADICKES, Erich: *Kants lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel* zu seiner Erkenntnistheorie. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tubinga, 1929.

ALBRECHT, Wolfgang: *Die sogenannte neue Deduktion in Kants Opus Postumum*. «Archiv für Philosophie». Bd. 5 Hefl I (19S4). pp. 58-65. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart.

BAYERER, Wolfgang, G.: *Ein verschollenes Loses Blatt aus Kants Opus Postumum?* «Kant-Studien». Bd. 58 (1967) pp. 277-284. H. Bouvier und Co. Verlag. Bonn.

BAYERER, Wolfgang, *G.: Bemerkungen zu einem bekanntgewordenen Losen Blatt aus Kants Opus Postumum*. «Kant-Studien». Bd. 72,2 (1981) pp. 127-132.

BRÖCKER, Walter: *Das Höhlenfeuer und die Erscheinung von der Erscheinung*. (En: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag) pp. 31-42. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tubinga, 1960.

COLLINS, James: *Kant's Opus Postumum*. «The New Scholasticism». Vol. XVII (1943), pp. 251-285, American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.

CORTINA, Adela: *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Eds. Universidad Pontificia. Salamanca, 1981.

DAVAL, Roger: *La Métaphysique de Kant. Perspectives sur la Métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Presses Universitaires de France. Paris, 1951.

DUQUE, Félix: *Física y filosofía en el último Kant*. Anales del Seminario de Metafísica (Madrid) IX (1974), pp. 61-74.

DUQUE, Félix: *El problema del éter en la física del siglo XVIII y en el «Opus Postumum» de Kant*. «Revista de Filosofía» 2.ª, s. I (1975), pp. 29-45.

DUQUE, Félix: *Teleología y corporalidad en el último Kant*. En C. Flórez y M. Álvarez (eds.). *Estudios sobre Kant y Hegel*. I. C. E. Univ. Salamanca, 1982, pp. 7798.

HEIMSOETH, Heinz: *Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen. Untersuchungen aus Anlass der vollendeten Herausgabe des Opus postumum*. «Blatter für Deutsche Philosophie». Bd. 14 (1940-1), pp. 81-108. Jünker und Dünnhaupt Verlag. Berlín.

HEMAN, F.: *Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis. Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestag des Philosophen*. «Kant-Studien». Bd. 9 (1904), pp. 155-195. «Journalfranz» Arnulf Liebing, oHG. Wurzburgo.

HEYSE, Hans: *Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie*. «Kant-Studien». Bd. 40 (1935), pp. 101-117. Pan-Verlagsgesellschaft m. b. H. Berlín.

HOPPE, Hansgeorg: *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Vittorio Klostermann. Francfort del Main, 1969.

HUBNER, Kurt: *Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum*. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. VII. (1953), pp. 204-219. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim/Viena.

KAULBACH, F.: *Leibbewusstsein und Weherfahrung beim frühen und späten Kant*. «Kant-Studien». Bd. 54 (1963), pp. 464-490. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

KNITTERMEYER, Heinrich: *Der «Übergang» zur Philosophie der Gegenwart*. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. I (1946), pp. 266-287, 521-540. Gryphius-Verlag. Reutlingen.

KOPPER, Joachim: *Kants Gotteslehre*. «Kant-Studien». Bd. 47 (1955-6), pp. 31-61. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

KOPPER, Joachim: *Antwort an W. A. Schulze*. «Kant-Studien». Bd. 48 (1956-7), pp. 84-85. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

KOPPER, Joachim: *Kants Lehre von Übergang als die Vollendung des Selbstbewusstseins der Transzendentalphilosophie*. «Kant-Studien». Bd. 55 (1964), pp. 37-68. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

LACHIÈZE-REY, Pierre: *L'idéalisme kantien*. Seconde édition. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1950.

LEHMANN, Gerhard: *Beiträge zur Geschichte und Interpretaron der Philosophie Kants*. Walter de Gruyter. Berlín, 1969.

LEHMANN, Gerhard: *Einleitung und Erläuterungen zum Opus postumum*. (En el vol. XXII de la edición académica, pp. 751-824.)

LEHMANN, Gerhard: *Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus Postumum*. «Kant-Studien». Bd. 41 (1936), pp. 307-330. Pan-Verlagsgesellschaft m.b.FI. Berlín.

LEHMANN, Gerhard: *Das philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk*. «Blatter für Deutsche Philosophie». Bd. II (1937-8), pp. 57-70. Junker und Dünnhaupt Verlag. Berlín.

LEHMANN, Gerhard: *Die Technik der Natur*. (1938) (En *Beiträge*…, pp. 289-294).

LEHMANN, Gerhard: *Kants Lebenskrise*. (1954) (En *Beiträge*…, pp. 411-421).

LEHMANN, Gerhard: *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*. (1939) (En *Beiträge*… pp. 295-373).

LEHMANN, Gerhard: *Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants opus postumum*. «Kant-Studien». Bd. 45 (1953-4), pp. 140-154. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

LEHMANN, Gerhard: *Zur Frage der Spätentwicklung Kants*. «Kant-Studien». Bd. 54 (1963), pp. 491-507. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

LLANO CIFUENTES, Alejandro: *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Universidad de Navarra. Pamplona, 1973.

LLANO CIFUENTES, Alejandro: *El problema de la trascendencia en el «Opus postumum» kantiano*. «Estudios de Metafísica» 2 (1972), pp. 81-123. Universidad de Valencia. Valencia.

MAHNKE, Dietrich: *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant*. «Blatter für Deutsche Philosophie». Bd. 13 (1939), pp.l-73. Junker und Dünnhaupt Verlag. Berlín.

MATHIEU, Vittorio: *La Filosofía Trascendentale e l'«Opus postumum» di Kant*. Edizioni di «Filosofía». Turin, 1958.

MATHIEU, Vittorio: *Il «fenómeno del fenómeno» nell'«Opus posiumum» di Kant*. «Filosofía» IX, I (1958), pp. 57-98. Turin.

MATHIEU, Vittorio: *Aether und Organismus in Kants «Opus postumum»* (1967). (En *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Arbeitstagung 10-13 Okt. 1965 in Köln. Georg Olms. Hildeshcim, 1967.)

PELLEGRINO, Ubaldo: *L'ultimo Kant. Saggio critico sull'Opus postumum di Emmanuele Kant*. Carlo Marzorati. Editore. Milán, 1957.

PELLEGRINO, Ubaldo: *Conoscenza della Natura e della Realta in sé nell'Opus postumum di Kant*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofía. Volume dodicesimo, pp. 369-374. Sansoni Edilore, Florencia, 1961.

PFLUGK-HARTTUNG, Julius von: *Paläographische Bemerkungen zu Kants nachgelassene Handschrift*. «Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd. 2 (1889), pp. 3144. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlín.

RIESE, W.: *Sur la théorie de l'organisme dans l'Opus postumum de Kant. (La thése, les sources biographiques et «pathographiques».)* «Revue philosophique de la France et de l'Etranger». Tome CLV (1965), pp. 327-333. Presses Universitaires de France. Paris.

RITZEL, W.: *Die Stellung des Opus Postumum in Kants Gesamtwerk (zu: G. Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants)*. «Kant-Studien». Bd. 61 (1970), pp. 112-125. H. Bouvier und Co. Verlag. Bonn.

SCHNEIDER, Hermano: *Kants Opus postumum nach Erich Adickes*. «Kant-Studien». Bd. 26 (1921), pp. 165-173. Verlag von Reuther und Reichard. Berlín.

SCHULZE, W. A.: *Zu Kants Gotteslehre*. «Kant-Studien». Bd. 48 (1956-7), pp. 80-84. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

TOCCO, Felice: *Dell'opera póstuma di E. Kant sul passaggio della Metafísica della Natura alla Física*. «Kant-Studien». Bd. 2 (1898), pp. 69-89, 277-289. Verlag von Leopold Voss. Hamburgo.

TUSCHUNG, Burkhard: *Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants opus postumum*. Walter de Gruyter. Berlín, 1971.

VAIHINGER, Hans: (*Recensión sobre la obra: Krause, Albrecht. Das nachlassene Werk Immanuel Kants: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik, mit Belegen popularwissenschaftlich dargestellt*. Frankfurt a. M. und Lahr. 1888). «Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd. 4 (1891). pp. 731-736. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlín.

ZAHN, Manfred: *Identité et synthèse dans la dernière Philosophie de Kant et la Théorie de la Science de Fichte*. «Archives de Philosophie». Tome XXVII (1964), pp. 163-185. Beauchesne et ses Fils. Paris.

B. ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE KANT

ADICKES, Erich: *Die Lehre von der Wärme von Fr. Bacon bis Kant*. «Kant-Studien». Bd. 27 (1922), pp. 328-368. Verlag von Reuther und Reichard. Berlín.

ADICKES, Erich: *Kant und das Ding an sich*. Pan Verlag/Rolf Heise. Berlín, 1924.

ADICKES, Erich: *Kant als Naturforscher*. 2 Bando. Verlag W. de Gruyter und Co. Berlín. 1924-25.

AMRHEIN, Hans: *Kants Lehre vom «Bewusstsein überhaupt» und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*... Mit einem Geleitwort von H. Vaihinger. «Kantstudien» Ergänzungshefte... No. 1 «Journalfranz» Arnulf Liebing, oHG. Wurzburgo, 1909.

BAUMGARTNER, Hans Michael: *Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheimusstreilt von 1798-99*. «Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft». 73 Jahrgang (1965-6), pp. 303-321. Verlag Karl Alber. Munich.

BLOCH, León: *La philosophie de Newton*. Félix Alcan, Editeur. Paris, 1908.

BRACHMANN, A.: *Spinozas und Kants Sittenlehren*. «Archiv für Geschichte der Philosophie». Bd. XIV (1901), pp. 481-516. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlín.

CAMPO, Mariano: *II problema della totalità e Kant*. «Rivista di Filosofía Neoscolastica». XLIX, 1 (1957), pp. 10-24. Facoltà di Filosofía dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Milán.

CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Lehre*. Verlegt bei Bruno Cassirer. Berlín, 1918 (hay *trad. cast*. de *Wenceslao Roces*. F. C. E. México [2.ª ed.], 1968).

CASSIRER, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweiter Band. Dritte Auflage. Verlag Bruno Cassirer. Berlin, 1922 (hay *trad. cast*. de *W. Roces*. F. C. E. México, 1956).

CASSIRER, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. Methuen and Co. Ltd. Londres, 1970

COPLESTON, Frederick (S. J.): *A History of Philosophy*. Volume 6. Modern Philosophy. Part 1; *The French Enlightenment to Kant*. Parí II: *Kant*. Image Books. A División of Doubleday and Co., Inc. Garden City, N. Y., 1964.

DE VLEESCHAUWER, H. J.: *La déduction transcendentale dans l'Oeuvre de Kant...* (3 vols.) «De Sikkel». Amberes, 1934-1936-1937.

DE VLEESCHAUWER, H. J.: *L'evolution de la pensée kaniienne. L'histoire d'une doctrine*. Presse Universitaires de France. Paris, 1939. (Hay *trad. cast*. de *Ricardo Guerra*. Universidad Nacional Autónoma. México, 1962.)

DE VLEESCHAUWER, H. J.: *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft Entwicklungsgeschichitlich lese*. «Kant-Studien». Bd. 54

(1963), pp. 351-368. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

DÜSING, K.: *Die Teleologie im Kants Weltbegriff*. Bonn. Bouvier. (Erg. KS 96), 1968.

DÜSING, K.: *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*. «Kant-Studien» 62 (1971), pp. 5-42.

FISCHER, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Vierter Band. *Immanuel Kant und seine Lehre*. I. Theil. Vierte neue bearbeitete Auflage. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. Heidelberg, 1938.

GULYGA , A.: *Immanuel Kanl*. Auf dem Russischem übertragen von Sigrun Bielfeld. Insel Verlag. Frankfurt a.M., 1981.

HEIMSOETH. H.: *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. (4 vols.) Waller de Gruyter Co. Berlin, 1966-1971.

HEIMSOETH, H.: *Kants philosophische Entwicklung. Ein Beitrag zum Thema «Metaphysik» und «Kritik» in Kantischen Lebenswerk*. «Blätter für Deutsche Philosophie». Bd. 14 (1940-1), pp. 148-166. Junker und Dünnhaupt Verlag. Berlín.

HEIMSOETH, H.: *Problemverflechtungen in der zweiten Antinomie und die Bedeutung der Thematik für Kants Werdegang*. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. XIV (1960), pp. 3-15. Verlag Anton Hain KG. Meisenheim/Glan, 1960.

HÖFLER, Alois: *Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. Als Nachwort zu: Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Verlag von C. E. M. Pfeffer. Leipzig, 1900.

HEYSE, Hans: *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Idee zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre*. Verlag von Ernst Reinhardt. Múnich, 1927.

KAULBACH, F.: *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristóteles. Leibniz und Kant*. Böhlau Verlag. Colonia, 1965.

KEMP SMITH, N.: *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, Second Edition, Revised and Enlarged. Macmillan and Co., Ltd. Londres, 1923 (n. ed.: N. Y. Humanities Press, 1962).

KURTH, Rudolf: *Kants Lehre von Raum und Zeit*. «Philosophia Naturalis». Bd. IV (1957), pp. 266-269. Verlag Anton Hain KG. Meisenheim/Glan.

LEHMANN, Gerhard: *Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung der kantischen Philosophie*. «Kant-Studien». Bd. 48 (1956-7), pp. 25-54. Kölner Universitätsverlag. Colonia.

LEHMANN, Gerhard: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Waller de Gruyter und Co. Berlín, 1969.

LIEBER, Hans Joachim: *Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit*. «Philosophia Naturalis». Bd. I (1952). pp. 553-570. Verlag Antón Hain KG. Meinsenheim/Glan, 1952.

LIENHARD, L.: *Die Gottesidee in Kants Opus Postumum*. Dürrenmat. Egger, 1923.

LYLLEY, S.: *Attitudes to the Nature of Heat about the Beginning of the Nineteenth Century*. «Archives Intemationales d'Histoire des Sciences». Tome I (1948). pp. 63Ó-639. Hermann ct cie. París.

LLANO, A.: *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Universidad de Navarra. Pamplona. 1973.

MARCUCCI, M.: *«Naturbeschreibung» und «Naturgeschichte» nell'epistemologia kantiana*. Akten des 4. Internationalen Kantkongresses. W. de Gruyter. Berlín, 1974.

MARCUS, Ernst: *Die Zeit- und Raumlehre Kants (Transzendentale Aesthetik) in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft*. Verlag von Ernst Reinhardt. Múnich. 1927.

MARÉCHAL, Joseph (S. J.): *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique el théorique du problème de la connaissance*. Cahier III: *La Critique de Kant*. Cahier IV: *Le systeme idealiste chez Kant et les postkantiens*. L'Édition Universelle. Bruselas, 1944-1947. (Hay *trad. cast*. de Francisco Hernanz Minguez. Gredos. Madrid, 1958.)

MARTIN, Gottfried: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschafsteorie*. Vierte, durchgesehene und um eine dritte Teil vermehrte Auflage. Waller de Gruyter und Co. Berlín, 1969.

MARTIN, Gottfried: *Gesammelte Abhandlungen*. Band I. «Kantstudien». Ergänzungsheft 81. Kölner Universität-Verlag. Colonia, 1961.

MESSER. August: *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*. Félix Meiner Verlag in Leipzig, 1929.

MIELI, Aldo: *Lavoisier y la formación de la teoría química moderna*. Segunda Edición. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1948.

MILHAUD, G.: *La connaissance mathématique el l'idéalisme transcendental*. «Revue de Métaphysique et de Moral». 12.° Année, n.° 3 (1904), pp. 385-400. Librairíe Armand Colín. París.

NABERT, J.: *L'expérience interne chez Kant*. «Revue de Métaphysique et de Moral». T. 31, n.° 2 (1924), pp. 205-268. Librairíe Armand Colín. Paris.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel: *El concepto de «trascendental» en Kant*. «Anales del Sem. de Metafísica». Madrid.

1970, pp. 7-26.

NEGRI, A.: *Teleología e Conoscenza totalitaria in Kant*. (*Akten… vid. supra*, MARCUCCI.)

NEUHÄUSLER, Antón: *Die Elementarteilchen und die zweite kantische Antinomie*. «Philosophia Naturalis». Bd. III (1956), pp. 484-494. Verlag Anton Hain KG. Meisenheim/Glan.

NYMAN, Alf: *Das Experiment, seine Voraussetzungen und Grenzen*. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. IV (1949), pp. 80-96. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim/Glan.

PATÓN. H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. In Two Volumes. George Allen und Unwin Ltd. Londres, 1936.

PATÓN, H. J.: *The Categorial ímperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Filadelfia, 1971.

PHILONENKO, A.: *Du principe de la philosophie kantienne comme théorie de l'objectivité selon l'interprétation de B. Rousset*. «Archives de Philosophie». Tome XXXI (1968), pp. 664-680. Beauchcsne ct ses Fils. París.

PIERETTI, A.: *The «Reich der Zwecke» as possible Foundation of the Personal Intersubjectivity*. (*Akten… vid. supra*, MARCUCCI.)

POHL, Heinrich (S.J.): *Der Weltäther. Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblems*. Verlag von Felizian Rauch. Innsbruck, 1951.

PRIEUR, Michel: *La référence optique de la Topique chez Kant*. «Archives de Philosophie». Tome 35 (1972), pp. 369-379. Editions Beauchesne. Paris.

REININGER, Roben: *Kant. Seine Anhänger und seine Gegner…* Verlag Ernst Reinhard. Munich, 1923.

ROTENSTREICH, N.: *Experience and Its Systematization*. Nijhoff. La Haya, 1965.

ROUSSET, Bernard: *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir el devenir*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1967.

SANTINELLO, Giovanni: *Metafísica e Crítica in Kant*. Patrón. Bolonia, 1965.

SCHÄFER, Lothar: *Kants Metaphysik der Natur*. Walter de Gruyier und Co. Berlin, 1966.

SILBER, John R.: *Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie*. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. 23 (1969), pp. 538-549. Verlag Antón Hain KG. Meisenheim/Glan.

SOURIAU, Michel: *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Librairie Félix Alcan. Paris. 1926.

SPINDLER, Josef: *Das Problem des Schematismuskapitels der Kritik der reinen Vernunft*. «Kant-Studien». Bd. 28 (1923), pp. 266-282. Pan-Verlag/Rolf Heise. Berlin.

Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Arbeitstagung 10/13 Okt. 1965 in Köln. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim, 1969.

TONNELAT, Marie Antoinette: *De l'idée de milieu à la notion de champ*. «Archives Internationales d'Histoire des Sciences». Tome XII (1959), pp. 337-356. Hermann et Cie. Paris.

UEBERWEG: *Friedrichs ______ s Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritten Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Zwölfte*... Dr. Max Frischeisen-Köhler und Dr. Willy Moog. Verlegt bei E. S. Mittler und Sohn. Berlin, 1924.

VAIHINGER, Hans: *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*

auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Verlag von Reuther und Reichard. Berlin, 1911.

VAIHINGER, Hans: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Raymund Schmidt. (2 vols.). Neudruck der 2. Auflage Stuttgart 1922. Scientia Verlag. Aalen, 1970.

VOLKMANN, Paul: *Kant und die theoretische Physik der Gegenwart*. «Annalen der Philosophie». Vierter Band (1924), pp. 42-68. Verlag von Félix Meiner. Leipzig.

VORLÄNDER, Karl: *Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie*. «Kant-Studien». Ergänzungshefte... No. 41. Verlag von Reuther und Reichard. Berlin, 1918.

VUILLEMIN, Jules: *Physique et Métaphysique kantiennes*. Presses Universitaires de France. Paris, 1955.

WEIL, Eric: *Problèmes kantiens*. Seconde édition, revue et augmentée. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1970.

WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von: *Zum Weltbild der Physik*. (esp.: *Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants*, pp. 80-117). Elfte Auflage. S. Hirzel Verlag. Stuttgarl, 1970.

WHITTAKER, Edmund (Sir): *A History of the Theories of Aether and Electricity*. Harper. Nueva York, 1960.

WOLFF, Edgar: *Kant el Leibniz. Criticisme et Dogmatisme*. «Archives de Philosophie». Tome XXX (1967), pp. 231-255. Beauchesne et ses Fils. Paris.

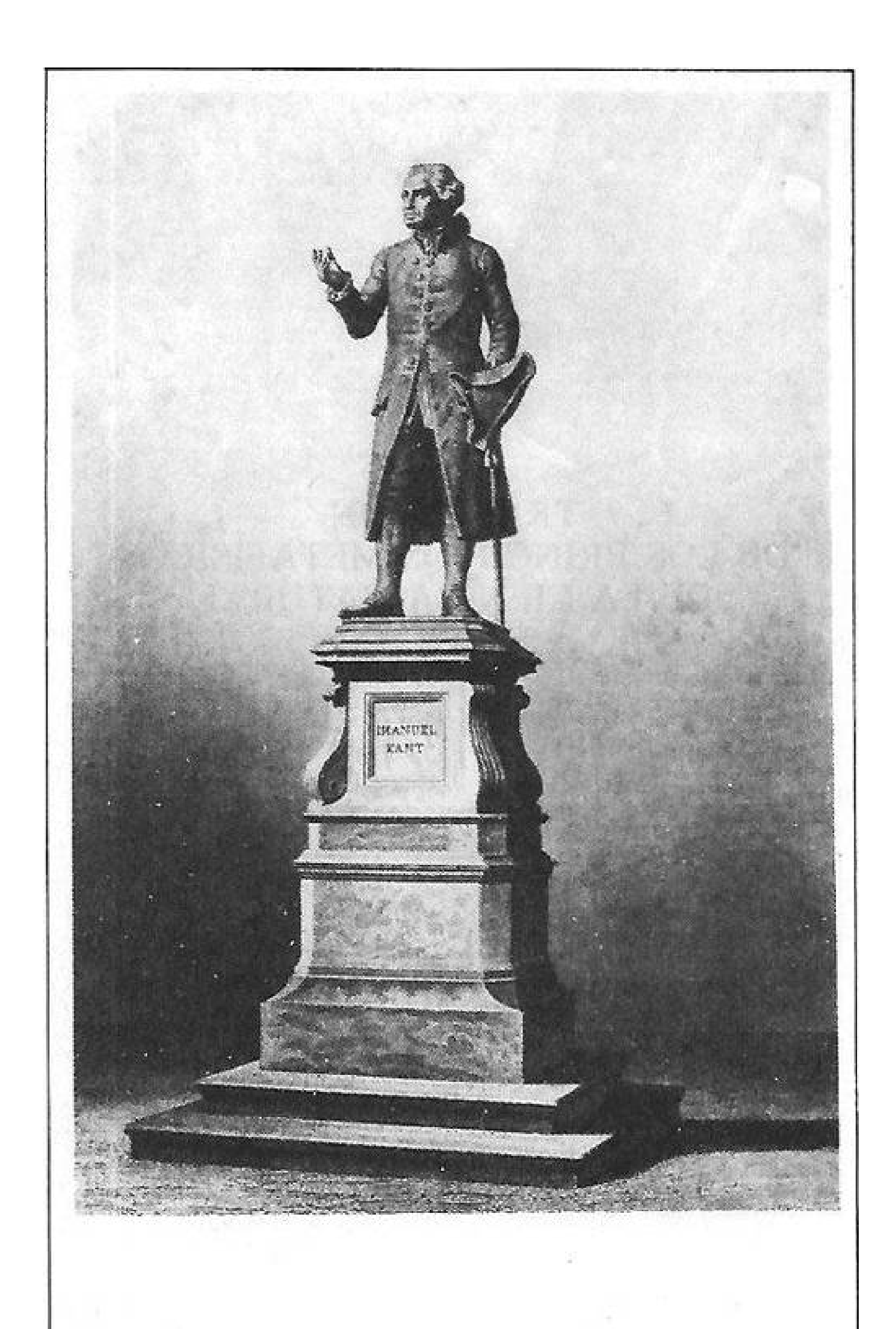
WOLFF, Edgar: *La structure du monde intelligible chez Kant, ses étages et leurs expressions analogiques*. «Archives de Philosophie». Tome XXXI (1968), pp. 464-467. Beauchesne et ses Fils. París.

ZOCHER. Rudolf: *Zu Kants transscendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft*. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. XIV (1960), pp. 43-58. Verlag Anton Hain KG. Meisenheim/Glan.

ZOROASTER: *Zend–avesta, ______ s Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebens van Gott. Welt, Natur, Menschen, ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u. s. f. anbehalten sind. Dritter und letzter Theil, welcher Zoroasiers Leben, den Ben-Dehesch, zwei kleine Wörterbücher, und die bürgerlichen und gottesdienstlichen Gebräuche bis den jetzigen Parsen enthält*. Nach dem Französisch des Herrn *Anquetil* von *J. F. Kleuker* uebersetzt. Riga 1777, bey Johann Friedrich Hartknoch.

TRANSICIÓN DE LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA CIENCIA NATURAL A LA FÍSICA

(*Opus postumum*)



Monumento a Kant en Königsberg

Primera parte

SISTEMA ELEMENTAL DE LAS FUERZAS MOTRICES DE LA MATERIA

Este primer apartado se extiende desde antes de 1796 (presumiblemente, desde comienzos de 1795) hasta agosto de 1799, y transcribe fundamentalmente partes de los legajos II, III, IV, V, VI, VIII, IX y XII. Su temática corresponde explícitamente al título general de la obra proyectada, y podría dividirse en cuatro grandes capítulos:

1) Hacia el establecimiento sistemático de la física.

2) Caracteres generales de la materia.

3) Tópica de las fuerzas motrices de la materia.

4) Demostración de la existencia del éter.

Debe advertirse que, aunque seguiremos esta división, los problemas tratados no entran sin violencia en ella, dado el carácter genético y de continua recomposición de los apuntes kantianos. He preferido, en todo momento, seguir un orden cronológico, aun a costa de que a veces se inmiscuyan problemas ajenos a la orgánica sistematicidad del conjunto, cuyo progreso se deja, con todo, apreciar.

Capítulo primero

HACIA EL ESTABLECIMIENTO SISTEMÁTICO DE LA FÍSICA

(Antes de 1796)

Legajo cuarto. Hojas sueltas

[*Lose Blätter*]

Los primeros esbozos de la nueva obra están contenidos en hojas sueltas del legajo IV (XXI,415-477), cuyo orden ha fijado así la Academia: 25, 26/32, 43/47, 42, 31, 37. 38, 41. 33. 35, 29, 28. 27, 44, 30, 45, 23, 39/40, 36, 22, 24, 46,6. Se trata aquí de cuestiones de física —por lo general, poco elaboradas—, y que deberán ofrecer (parte del) material sobre el que se irá construyendo la obra.

Junto a problemas que serán revisados (cohesión: XXI,417; masa en un volumen dado: XXI,449, etc.), encontramos puntos relativos a múltiples facetas de la investigación física y que, en su mayor parte, remiten a los Principios metafísicos de la ciencia natural *(citados generalmente en* O. p. *de forma abreviada), esa obra que Kant deseaba seguramente reescribir.*

En efecto, el fragmento más antiguo reproduce (XXI,415) parte de la recensión aparecida en las Göttingischen Anzeigen *de 1786, núm. 191, lo que muestra hasta qué punto fue sensible Kant a las críticas recibidas por esa obra. En este pasaje se señala ya la posibilidad de incluir también a la foronomía dentro del estudio de las fuerzas (pasos hacia una* Dynamica generalis*).*

Encontramos, por otra parte, esbozos que tratan de la separación de mezclas por agitación de sus partes (XXI,431), y de distinción entre movimiento real y aparente (XXI,444), tema clave, como es sabido, de la Foronomía de los Principios. *Estos fragmentos han sido cuidadosamente estudiados por Tuschling (en I, cap. II de su obra; v.* Bibliog.*).*

Es interesante mencionar también cómo los primeros esbozos de la Transición *se orientaban igualmente hacia el estudio de la transición entre causalidad natural y causalidad libre (incluimos fragmentos en esta edición), tema importante de la* Crítica del Juicio *y de la* Metafísica de las costumbres *(Intr. § 4. VI, 221).*

Todo esto hace sospechar que en estos momentos (hasta principios de 1796), el proyecto de la nueva obra apuntaba a la corrección y mejora de los Principios *y de la tercera* Crítica. *En todo caso, es claro que la nueva empresa surgió a través de una revisión de esas dos obras.*

Como inicio de esta edición, hemos elegido las dos páginas de la hoja suelta 6, donde se presentan en forma ya muy elaborada las razones de la insuficiencia del escrito de 1786, y se apunta al verdadero problema, sobre el que Kant pasó precipitadamente, y como sobre ascuas, en la Crítica de la razón pura (Arquitect.*, B 876/A 848): ¿cómo puede convertirse la física —ciencia natural— en ciencia racional, es decir, en verdadera y genuino ciencia (*Wissenschaft*)?*

Hoja suelta 6, pág. 1

XXI,474 Bajo la denominación de *ciencia natural, Scientia naturalis*, se entiende el sistema de las leyes de la materia (lo móvil en el espacio), el cual, cuando contiene *a priori* meramente los Principios de ésta, constituye sus principios [*Anfangsgründe*] metafísicos, pero cuando contiene también los empíricos es llamado *física*. Esta última, en cuanto que doctrina de los cuerpos [*Körperlehre*][1], esto es: de la materia con una configuración determinada según leyes, se divide a su vez en general (*physica generalis*), y especial (*specialis*). Aquí la fuerza formadora es, o bien formada de modo mecánico, o bien [es] un cuerpo [el que] forma a otro de la misma especie, esto es: propagando su especie, o sea: de modo orgánico[2]. No se atenderá aquí a esta última división de la física o se recogerá sólo en los escolios, [empleándose] el concepto de ciencia natural en una

acepción más amplia, a saber: la de un sistema de la doctrina natural empírica en general.

La ciencia natural meramente empírica nunca puede constituir un sistema, sino, en todo caso, un agregado fragmentario siempre en aumento[3]; pues, en tanto deseemos llegar a conocer mediante leyes naturales empíricas[4], no sabremos hasta qué punto se adecúa esto al uso de la filosofía natural; y las lagunas [que resultan de ello] nos hacen sospechar de nuestras pretendidas explicaciones de las leyes naturales. Las fuerzas motrices de la materia no nos son completamente conocidas [*bekant*][5].

Es verdad que los principios metafísicos de la ciencia natural nos dan un cierto sistema completo; pero el solo uso con ellos propuesto es la física, para la cual no nos pueden dar estofa [*Stoff*][6] alguna. Son apartados relativos al concepto, que hay que llenar de contenido: meras formas que, sin una estofa a su base, no podrían dar un sistema de la experiencia, como tampoco podría hacerlo una estofa sin formas, por abundantemente presente que estuviera. Hay que llegar,
XXI,475 pues a una transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, para que la ciencia natural se convierta en ciencia racional *(philosophia naturalis*[7].

Estos dos territorios (meta[física] de la naturaleza y física) no se tocan de un modo inmediato, de modo tal que se pase progresivamente del uno al otro y se necesite tan sólo poner un pie antes que el otro, sino que entre ambos hay un abismo sobre el que la filosofía debe tender un puente con el que pasar a la orilla opuesta, porque para enlazar principios metafísicos y físicos, que tienen Principios heterogéneo[8], son nece-

sarios conceptos intermedios (*Mittelbegriffe*) que puedan tener parte de ambos.

De los principios metafísicos de la ciencia n[atural].

Hoja suelta 6, pág. 2

Los principios metafísicos de la c[iencia] n[atural] tienen su determinado ámbito y contenido. También los de la transición a la física: pues ambos son dados *a priori*.

La física no lo tiene[9].

Aunque las fuerzas motrices de la materia sólo puedan ser conocidas por experiencia (por tanto, no pertenecen a los principios metafísicos), por lo que respecta a su interrelación en un todo de la materia en general pertenecen a conceptos *a priori* (y por consiguiente también a la metafísica), entendiendo por fuerza motriz sólo el movimiento mismo que, considerado matemáticamente, según su dirección y grado, es *atracción y repulsión*. Cuando se trata de las partes de la materia entre sí y de una materia sobre otra exterior, constituye su densidad o rareza, etc. Esto se puede pensar arbitrariamente [*willkührlich*] *a priori* y luego buscarlo inquisitivamente en la naturaleza, donde se encuentran ejemplos de ello, designando (*topice*) así lugares lógicos para conceptos, pudiéndose determinar *a priori* de este modo qué fenómenos convengan en uno u otro caso[10].

XXI,476 … Entre metafísica y física hay aún un ancho abismo (*hiatus in systemato*), viniendo posibilitada la transición no por un salto, sino sólo por un puente de conceptos intermedios, que constituyen un edificio aparte. Nunca puede ensamblarse un sistema a partir de meros conceptos empíricos.

Cómo se hace un cuerpo (físico) a partir de la materia, y no por la materia; pues ella no produce cuerpo alguno, ya que, con su ocupación activa del espacio (repulsión), no es algo subsistente, sino meramente inherente[11]. Calórico: no es elástico, sino que se limita a hacer elásticas a otras materias. No es ponderable —relativamente— en cuanto que es una materia cósmica.

Todos los juicios y conceptos de experiencia tienen siempre a la base un concepto *a priori* bajo el cual subsumimos fenómenos, siempre que el Objeto deba ser subsumido bajo una especie de cosas[12].

Física es la doctrina de las leyes de las *fuerzas motrices* de la materia. Dado que ella, al igual que todo aquello que pertenezca a la existencia de las cosas, debe llegar a ser conocida por la experiencia, [cabe preguntarse]: ¿cómo produce la materia un cuerpo?

Por múltiples que sean los objetos de la física, cuyas
XXI,477 propiedades y clasificación se lleguen a conocer por la experiencia (empíricamente), a fin de llevarla trabajosamente a un sedicente sistema, esos objetos siguen siendo meramente fenómenos, de modo que para ordenarlos sistemáticamente se debe poner *a priori* siempre a su base *conceptos de fuerzas motrices*, porque éstos contienen lo formal de las representaciones sintéticas; y solamente bajo ello pueden entregar los conceptos de la física conocimientos de un objeto (por el entendimiento).

La transición de los principios metafísicos de la ciencia natural consiste en que el concepto de las *fuerzas motrices* de la materia, que puede ser pensado *a priori* según las relaciones de éstas en espacio y tiempo

y dividido, en cuanto tal, exhaustivamente, proporciona un Principio en la aplicación posible a conceptos empíricos. Dividir los objetos reales de la naturaleza según un Principio y llevar siempre progresivamente a sistema los conocimientos empíricos naturales, aunque nunca se tenga la completud (*Vollständigkeit*) de un tal sistema, es cosa que nunca puede esperarse alcanzar por la empiria.

Podemos dividir *a priori* las fuerzas motrices a partir de conceptos, enumerando así por completo las propiedades de la materia antes de la experiencia, porque la unidad sintética de los fenómenos debe yacer antes de aquélla en el entendimiento[13]. P. e.: repulsión, interna y externa. Se trata de la Transición cuando yo aplico esta unidad a los cuerpos efectivamente existentes, no en *funciones* metafísicas, sino físicamente dinámicas.

NB: De los principios matem[áticos] de la física. Si esto pertenezca también a la Transición[14].

Las hojas sueltas transcritas a continuación: 26/32 (pág. 2), 29, 39/40, 26/32 (pág. 1) y 46 son importantes por varias razones.

La pág. 2 de la hoja 26/32 apunta ya claramente a la falta de fundamentación de la física, considerada por sí sola (una ciencia no puede limitarse a la mera descripción de lo externo). Esta falta de base se aprecia también en el ejemplo del movimiento circular.

La hoja 29 se abre con unas precisiones sobre la metafísica y el idealismo kantiano, apuntando a la distinción crítica entre cosa en sí, fenómeno y apariencia. Sigue una discusión sobre la primacía del dinamicismo sobre el atomismo mecanicista, cuya crítica va a estar presente en toda la obra póstuma.

La hoja 39/40, casi enteramente transcrita, tiene una gran importancia (como ya señaló Tuschling, p. 22). Presenta, en efecto, el marco siste-

mático, las coordenadas de (la primera parte de) O. p.*: revisión de la tabla categorial, en orden al establecimiento* a priori *de los caracteres de la materia, en favor de la física.*

La pág 1 de la hoja 26/32 (y parte de la pág. 2) comienza con un Prólogo *que, como ya se ha señalado, conviene más a la temática de la* Crítica del Juicio *y de la* Metafísica de las costumbres*, aunque —como se verá— incidirá también en la problemática última de* O. p.

La hoja 46 trata del gran problema de la Crítica de la razón práctica*: la libertad y su relación con los estímulos sensibles. Sobre ello volverán los legajos VII y I.*

Esta disparidad de temas puede significar, ciertamente (como quiere Mathieu, v. Bibliog., p. 71*) que los apuntes de esta época no tienen un destino unitario. Pero más interesante resulta apreciar que todos ellos volverán a aparecer —elaborados y desarrollados— en la obra póstuma. Sólo el deseo, presente en autores como Tuschling y, en menor medida, Mathieu, de fijar una* sola *temática (petrificando el desarrollo,* quasi *orgánico, de los distintos problemas), puede explicar que se dé de lado algo, en mi opinión, patente: ya desde 1796 apunta Kant a la ambiciosa construcción de un* Sistema *de la filosofía trascendental en su conjunto, entendida como una ciencia general de las transiciones (cf. Heinrich Knittermeyer,* v. Bibliog.*, espec. pág. 267-8).*

Hoja suelta 26/32, pág. 2

XXI,419 … La física es una teoría de lo móvil dotado de fuerzas motrices[15], que comunica su movimiento a otros y sólo está determinado en su movimiento relativamente a los demás móviles. Por consiguiente, falta aquí lo interno; todo es mera relación externa. Es movimiento de un punto[16].

El movimiento circular en la misma rotación axial no puede ser pensado en ningún cuerpo sin la fuerza de atracción, pues sin ésta (p. e. cohesión) cada parte debería recibir por sí un impacto a fin de ser movida,

y en verdad según la tangente de la esfera, con lo cual se escaparían las partes. De modo que no hay aquí diferencia entre movimiento verdadero y aparente, ya que, aun sin ninguna percepción, podría ser percibida, o al menos inferida, una relación de variación, o sea: movimiento. Pues debe poderse advertir efectivamente una variación de la relación, es decir: una tensión y expansión de los cuerpos que se atraen, o subida del cuerpo, que de lo contrario caería paulatinamente a causa de la atracción. De otro modo no tendría lugar el movimiento circular como función inagotable de resistencia producida por la cambiante variación de equilibrio[17].

Hoja suelta 29, pág. 1

XXI,440 *Metafísica*[18]: Si el mundo fuera un compendio de cosas en sí mismas sería imposible probar la existencia de una cosa fuera del mundo, pues ésta debería estar conectada con el mundo; de lo contrario no podría ser inferida de él. Debería ser de otra especie que el mundo; si no, pertenecería al mundo mismo. Pero ¿cómo podemos inferir, a partir de las propiedades de cosas que conocemos [*kennen*] en el mundo y en conformidad con sus leyes de conexión en éste, otra cosa que tenga otras propiedades y actúe según otras leyes?

Si, en cambio, aceptamos el mundo como fenómeno se prueba así justamente la existencia de Algo que no es fenómeno.

Idealismo: En sueños no existen Objetos que se nos puedan aparecer; esas representaciones no son, pues,
XXI,441 fenómenos sino imaginaciones. Pero en nuestra teoría, aquello que se nos aparece como cuerpo existe efectivamente y es la causa de nuestras representaciones, só-

lo que estas últimas son, en el sueño, meros fenómenos, mera apariencia[19].

Parece metafísicamente necesario que toda materia sea infinita, pero ello no por conceptos, sino [por] construcción[20].

La libre atracción y repulsión está en proporción de la cantidad de sustancia, es decir del momento de la tenacidad multiplicado por el volumen. Pero si todas las partes de una materia actúan entre sí en tanto que esas fuerzas están unidas y constituyen una masa, no podrá decirse que las fuerzas sean adecuadas a densidades y magnitudes, sino más bien que las densidades y, por ende, las magnitudes son adecuadas a las fuerzas. Pues aquí no se depende de la variación. Las materias no son ciertamente permeables cuando no hay variación en la fuerza expansiva; por el contrario, son penetrables en cuanto que de dos materias surge una tercera (*per intussusceptionem*)[21].

La impenetrabilidad de la materia consiste solamente en que su resistencia crece con la condensación, de modo que para que se condensara en un punto sería necesaria una fuerza infinita[22]. El que un cuerpo, impulsado en direcciones opuestas en la misma línea recta por dos fuerzas motrices iguales, no se mueva a la vez por ambos lados es algo que se debe al principio de contradicción, pues es contradictorio que una cosa se aleje de sí misma; pero no hay contradicción cuando otra cosa ocupa el mismo lugar que ella, es decir: la penetra. Por consiguiente, puede darse el enlace de penetración de las materias en unión con sus fuerzas expansivas, y la diferencia en proporción de aquélla: atracción, con ésta: repulsión, puede dar una multiplicidad infinita, aun según la cualidad.

La elasticidad es directa o inversa (cuerpo sólido)[23].

En un fluido no hay nada vacío y, por consiguiente, tampoco intersticios vacíos, pues éstos deberían estar llenos de una materia sólida, la cual, allí donde no estuviera disuelta, se elevaría hacia lo alto. La filosofía
XXI,442 corpuscular, que todo lo explica por *atomis* y el *vacuo*, es un nido de invenciones imaginarias, lo mismo que el modo de explicación meramente mecánico por figura, textura y movimiento externamente impreso. El modo de explicación físico-dinámico es el correcto.

Hoja suelta 39/40, pág 1[24]

XXI,454 *Magnitud* es la determinación de un objeto, según la cual es representada como posible la aprehensión de la intuición de ese objeto solamente por la posición repetida de una misma [cosa]. Dilucidación por espacio y tiempo como magnitudes *a priori*.

Por consiguiente, para nosotros la magnitud es sólo un predicado de las cosas en cuanto objetos de nuestros sentidos (pues sólo por los sentidos nos es posible la intuición). Si suprimiera la limitación a la intuición sensible, el concepto de magnitud de una cosa en general rezaría así: es la determinación por la cual lo múltiple homogéneo constituye una sola cosa. Pero es imposible comprender la posibilidad de una cosa se-
XXI,455 gún estos conceptos, y por consiguiente no se sabe si la definición ha explicado una cosa [*Ding*] o un absurdo [*Unding*]: ese concepto universal de magnitud no es ningún elemento de conocimiento[25].

El anterior concepto de magnitud no es un concepto de experiencia, pues este último contiene las condiciones de comprensión en general y la unidad del concepto según la regla del mismo, que es de donde puede surgir todo concepto de experiencia. Por eso tiene

también intuición *a priori* y concepto intelectual de la unidad sintética de lo múltiple en la apercepción.

Es trascendente (carente de significado) una definición que no tenga referencia alguna a la aplicación *in concreto*.

Teorema: Todos los objetos de los sentidos tienen magnitud *extensiva*. En cuanto que sólo en espacio y tiempo puede ser intuido lo múltiple de los objetos, aquéllos son cognoscibles sólo como magnitudes. Esta proposición es un Principio de posibilidad de la experiencia para establecer percepciones en conformidad con él y enlazarlas para la unidad del conocimiento del Objeto.

Categorías de magnitud: *cantidad*. 1) Unidad (matemática, no cualitativa: medida —considerada como magnitud, empleando una parte como medida de otras magnitudes—). 2) Pluralidad (conjuntos, números, grandeza y pequeñez): lo absolutamente grande no es nada. Conjunto indeterminado: lo máximo y lo mínimo. Conjunto infinito en la progresión. 3) Totalidad. Número: comprehensión estética, comprehensión del conjunto. Magnitud infinita de la comprehensión (el todo absoluto es lo absolutamente máximo). El regreso en lo infinito. Continuidad. Lo infinitamente pequeño: $1/\infty$[26].

Si a Dios se le llama infinito se le considera de la misma clase que a las criaturas: más allá de toda medida solamente según la magnitud (valor estético de la denominación)[27]. Es mejor totalidad de la realidad, lo mismo que ilimitado.

Pág. 2

XXI,456 El *concepto de magnitud no es un concepto derivado de la experiencia*. Se halla simplemente *a priori* en el entendimiento, aun cuando nosotros sólo lo exponemos y desarrollamos. Aquello que no puede ser *percibido* en el Objeto tampoco puede ser derivado de la experiencia. Ahora bien, el concepto de magnitud contiene aquello que el entendimiento hace por sí mismo mediante la síntesis de la posición repetida, con el fin de producir una representación completa; por consiguiente, nada de lo que exigiría una percepción está contenido
XXI,457 en ese concepto; no presupone, por consiguiente, experiencia alguna, a pesar de estar contenido ciertamente en toda experiencia. Por eso puede ser aplicado *a priori* a las intuiciones de tiempo y espacio. Pero tampoco se deriva de éstas, sino que sólo se aplica a ellas, recibiendo por su mediación realidad objetiva en las cosas que están en el espacio y el tiempo. No contiene más que la unidad sintética de la conciencia, exigida para un concepto de Objeto en general: en cuanto tal, es elemento de conocimiento, pero aún no conocimiento, fuera de su aplicación a la intuición pura o empírica.

1) *Concepto*. 2) Origen del mismo: división sintética (*a priori*). 3) Ámbito (sólo para objetos sensibles). 4) Principio (bajo este concepto). Predicables (posibilidad de la *mathesis* pura)[28]. …

Concepto de cualidad

XXI,457 1. Definición y división sintética. Definición: la cualidad de una cosa es la determinación por la que se ha representado como algo o como mera privación, esto es: su concepto contiene un ser o un no-ser.

División: realidad, negación y limitación[29]. (Posibilidad de la *Dinámica*.) …

XXI,458 Cualidad es la determinación de una cosa según la cual ésta no se ve incrementada aunque aumente de tamaño. P. e.: figura. Entendimiento en oposición a los sentidos. Gravedad, en oposición a peso. Divisibilidad en lo infinito, en oposición a extensión. Realidad, en oposición a negación[30].

Pág. 3

XXI,459 *Cualidad*

Es aquella determinación interna de una cosa, por la cual ésta puede ser distinguida, en cuanto unidad, de otras. Se opone a la magnitud, que es la determinación interna de una cosa, según la cual ésta puede ser distinguida, en cuanto pluralidad, de otras. Pero pluralidad es la determinación de una cosa que, justamente, tampoco puede ser explicada como unidad. La cualidad de una cosa que distingue a ésta, en cuanto que algo, de la mera forma es la realidad, y le corresponde la sensación.

Cualidad es aquella determinación interna que puede ser mayor o menor sin aumento o disminución de tamaño de la cosa; p. e.: el peso (con la misma gravedad) no es cualidad ninguna, pues puede acrecentarse por aumento de tamaño de la cosa, pero la gravedad es una cualidad, pues puede crecer sin que lo haga el cuerpo en masa. La continuidad es cualidad. La velocidad, sensación finita (realidad) entre *a* y *O*.

La referencia de las cosas al espacio vacío no es objeto alguno de experiencia posible. Tampoco al tiempo vacío[31].

Pág. 2

… XXI,457 *Concepto de relación*

Definición: es la referencia real de una cosa a algo distinto a ella; aquello que, o es un predicado propio
XXI,458 de esta cosa, o está en otras. Aquélla es la relación interna; ésta, externa. Una referencia real se distingue de la meramente formal en que la primera es referencia de una realidad a otra realidad[32] (posibilidad de la física). Todo ello como ciencia demostrable a partir de Principios *a priori*.

NB: Por esta proposición no cabe atribuir validez a prueba alguna referente a todas las cosas en general. Pues cuando se trata de la categoría pura es imposible saber si algo como ella podría en general convenir a una cosa. Si se aceptan las condiciones de la intuición en espacio y tiempo, se ignora si éstas podrían presuponerse en todas las cosas; pues su necesidad no es captada como concepto, sino que se trata sólo de condiciones bajo las cuales tenemos que representarnos las cosas.

Hoja suelta 26/32, pág 1[33]

XXI,416 PRÓLOGO

Una ley de causalidad no limitada en modo alguno a relación temporal es como la ley natural, sólo que exige una ley de causalidad de una causa que actúe libremente (opuesta a la necesidad de la naturaleza); precisaría de una más clara representación de la libertad como propiedad que, si se acepta el tiempo como algo perteneciente a la existencia de las cosas en sí, no podría ser salvada mediante ningún subterfugio. Por eso he intentado dar más claridad a esa representación (creación). En la nueva edición de la Crítica he superado la dificultad del tiempo como forma del sentido in-

terno, según la cual no nos conocemos como somos, sino sólo como aparecemos a nosotros mismos[34], y por eso creo también haber señalado en el segundo capítulo de la Analítica la razón de por qué no debe comenzarse de ninguna manera en la consideración de los Principios de una razón pura *práctica* por el concepto de bien, sino que éste corresponde a los principios en cuanto imperativos prácticos[35]. …

Pág. 2[36]

XXI,418 Este experimento analítico me explica por qué, al no seguirlo, hay buenas cabezas que se agitan entre grandes dificultades, las cuales se originan, propiamente, a partir de un mismo modo de ver las cosas: 1) Que yo utilizo las categorías [para hablar] del *noumenon*. 2) Que convierto al hombre, ante su propio sentido interno, en fenómeno. A) La causalidad por leyes morales hace de mí mismo un *noumenon*, pero sigue siendo causalidad lo utilizado para ello, aunque no haya nada por lo que pueda hacerse inteligible cómo su-
XXI,419 cede esto ni dar ejemplos suficientes, ni, por consiguiente, hacer de ello uso alguno en favor de la especulación sobre la índole de los Objetos. El uso teorético es aquél en conformidad con el cual las representaciones pueden depender de los Objetos, por lo que toca a la existencia de éstos; el práctico por el que la existencia de los Objetos depende de las representaciones.

NB: Precisamente este mismo tipo de causalidad no puede convenir a ninguna cosa en el tiempo, pues ésta se halla entre las percepciones naturales. Esta propiedad es empero la de un noúmeno; por consiguiente, las cosas están en el tiempo, de modo que yo mismo, en tanto que conozco mi existencia como determina-

da en el tiempo, no conozco noúmenos, sino fenómenos[37].

Hoja suelta 46, pág 1

XXI,470 Tenemos noticia de la libertad de arbitrio propiamente solo como propiedad negativa, a saber: independencia de determinación por impulsos que (aparte de la voluntad misma) determinen placer o dolor según ley o contra el arbitrio. Pero, precisamente por eso, es la libertad una facultad de arbitrio, inconcebible para nosotros, a fin de *resistir* a esos impulsos sensibles (que de suyo no son ni el bien ni el mal), y no meramente una facultad de elegir entre ellos[38].

Libertad es la propiedad de un hombre en cuanto noúmeno: Arbitrio, en cuanto fenómeno. El arbitrio determinante de sí mismo (no determinado por objetos [sensibles] dados) es el libre arbitrio.

La libertad de arbitrio en vista de la elección de lo legal o ilegal es mera espontaneidad relativa: es *libertas phaenomenon*. La de la elección de máximas de las acciones es espontaneidad absoluta: *libertas noumenon*. Nunca se puede indicar un fundamento de esta última, [que explicase] por qué sucede algo ilegal[39].

(No podemos definir la libertad de arbitrio de modo que fuera una facultad de obrar según ley o contra ella, pues en ese caso se daría una ausencia, totalmente subjetiva, de ley (*indifferentia arbitrii*). Independencia de todo fundamento de determinación, de lo cual ninguna acción podría originarse.)

Si ahora esta determinación [*interrupción*].

La libertad de arbitrio no puede ser definida por la facultad de elección para obrar en pro o en contra de
XXI,471 la ley (*libertas vel indifferentiae vel aequilibrii*); y ello aun-

que el arbitrio, en cuanto fenómeno, presente ejemplos de tal cosa en la experiencia. Pues, en cuanto tal, está determinado (el arbitrio) por los objetos sensibles; pero, como noúmeno, se determina a sí mismo. La libertad (tal como en principio tenemos noticia de ella gracias a la ley moral) la conocemos [*kennen*] sólo como propiedad *negativa* en nosotros, a saber: que no está *necesitada* por ningún fundamento sensible de determinación; como noúmeno, en conformidad con la facultad del hombre en cuanto inteligencia, esto es: en cuanto que *necesitante* para con el arbitrio sensible —o sea: la índole positiva de la libertad— no la podemos captar teoréticamente. Tan sólo podemos comprender que, aun cuando el hombre como ser sensible muestre una facultad de elegir conforme, o contra, la ley (según prueba la experiencia), su libertad, como correspondiente a un ser inteligible, no podría ser definida de ese modo, porque los fenómenos no hacen concebible ningún Objeto suprasensible; es imposible poner la libertad en el hecho de que el sujeto pueda chocar en su elección contra la ley racional, a pesar de que la experiencia pruebe que ello sucede (la posibilidad de lo cual no podemos empero concebir): una cosa, en efecto, es admitir una proposición y otra convertirla en Principio explicativo y querer encontrar en ella el rasgo diferencial.

(1796)

Borrador en octavo

[*Oktaventwurf*]

El Oktaventwurf *—así llamado por el formato de las hojas— contiene la primera redacción sistemática de la* Transición*, y está dividido por el propio Kant en 21 parágrafos (legajo IV, XXI,373-412). Comienza con el título mismo de la nueva obra, y trata de los caracteres gene-*

rales de la materia, según la tabla categorial, estableciendo el método problemático *de investigación formal (la diádica leibniziana: XXI,411). Es interesante señalar cómo el éter ocupa ya aquí un puesto central —aunque sólo como hipótesis— pero todo ello dentro de un intento de fundamentación de la* mecánica*; se niega en consecuencia, toda posibilidad (como ya se señalaba en la* hoja suelta *6) de transición a la física orgánica, lo cual será posteriormente revisado, constituyendo uno de los temas más importantes de toda la obra (v. legajo II, XXI,181-206, entre otros pasajes).*

De entre los parágrafos elegidos, resaltan el 20 y el 21 (con dos Prólogos *a la* Ciencia de la Transición*), y los párs. 5 y sigs., con la aparición del éter y la consiguiente distinción fundamental entre materia originaria y materia presente a los sentidos. Es también muy importante el* Apéndice *al párrafo 20, que vuelve sobre temas ético-metafísicos, desarrollados y profundizados después en los legajos VII y 1.*

Puede decirse, pues, que en el Oktaventwurf *se encuentra en germen la entera problemática de la obra póstuma.*

XXI,373 I. Transición de los pr[incipios] metaf[ísicos] de la ciencia natural a la física.

PROLOGO

XXI,402 **20** El concepto de una *ciencia natural* (*philosophia naturalis*) es la representación sistemática de las leyes del movimiento de los objetos externos en el espacio y en el tiempo, en cuanto que aquéllas pueden ser conocidas *a priori* y, por tanto, necesariamente; pues el conocimiento empírico de éstas concierne a lo contingente, al conocimiento de esos fenómenos externos asequible sólo por la experiencia. Eso no es pues filosofía, sino sólo un agregado de percepciones, cuya completud como sistema es, empero, ciertamente objeto de la filosofía.

La división superior de la ciencia natural, según su contenido, no puede ser otra que entre *principios metafísicos* de la misma, los cuales están enteramente fundados en conceptos de la relación del movimiento y el reposo de objetos externos, y la *física*, que ordena sistemáticamente el contenido del conocimiento empírico de la ciencia natural, y que por consiguiente —como se ha dicho— con sus elementos no puede confiar en llegar con seguridad a *completud*, aunque su misión sea dedicarse a ello.

XXI,403 [a]Sin embargo, puede darse una relación de un modo de conocimiento al otro, que no estará enteramente basada en Principios *a priori*, ni enteramente en [Principios] empíricos, sino situada meramente en la transición del uno al otro, esto es: cómo buscar los elementos de la doctrina de la naturaleza que fundamenta a la experiencia, y cómo establecerlos con la completud exigida en las clasificaciones sistemáticas; cómo nos sea posible ordenarlos, llegando así a una *física* que constituya un todo comparativamente completo.[b] Pero aún sigue existiendo una tarea propia de la filosofía natural, que no contendrá ni mera metafísica de la naturaleza ni física, sino simplemente la transición de la primera a la segunda, así como el paso que conecte ambas orillas.

Física de la naturaleza mineral u orgánica. Sólo tratamos aquí de la primera, según Principios *a priori*[40].

Aquellos cuerpos sólidos cuyo estado anterior era fluido se configuran en fibras, láminas y bloques.

1. *La cantidad de la materia*

Es conocida únicamente en cuanto que movida en masa, sea por impacto, presión o tracción (hay que

considerar como impacto a la presión no masiva, sino efectuada mediante un impulso sucesivo de la fluidez en un objeto rígido). El impacto es una fuerza viva; presión y tracción, una fuerza muerta. El primer tipo de fuerza es, en comparación con el último, infinitamente grande[41].

Toda materia, en cuanto tal, debe ser pensada como ponderable en sí, a causa de la atracción cósmica universal, aunque ésta no es físicamente ponderable.

2. *La cualidad*

En tanto que atractiva —en vista de la interacción de las partes internas— o repulsiva, y en cuanto que ambas cosas, es: 1) originaria, esto es: sin repulsión no habría espacio lleno; sin atracción, empero, no sería cognoscible cantidad ninguna de materia: gravitación[42].

2) derivada por efecto del calor.

Fluido y rígido[43]. Ambas cosas según la cohesión de la materia y ciertamente por disolución de ésta a
XXI,404 causa del calor, cuya estofa, empero, no es ni fluida ni sólida, sino que actúa tanto sobre una como sobre otra.

[Problema:] De si la atracción universal podría hacer volverse a los rayos de luz[44].

De la disolución de la materia en luz y éter, así como de la configuración inicial en virtud de la atracción de éste. Regeneración.

3. *Relación*

Cohesión, esto es: atracción por contacto y atracción a distancia (atracción cósmica)[45]. Cristalización (*crystallisatio*) en la rigidificación de lo fluido, escapándose rápidamente el agua o el calor[46].

Un punto físico, absurdo[47].

4. *Modalidad*

Movimiento en un momento[48]: a) como movimiento meramente posible, pero obstaculizado (fuerza muerta), b) como efectivo movimiento acelerado o uniformemente retardado con el mismo momento, c) como necesario en el movimiento por caída de una determinada altura, no progresivamente según el grado del momento, sino sólo del movimiento, necesario precisamente por la mediación del momento, continuando unido a éste hasta la subida, en que cesa. Del mismo modo debe continuar la invariabilidad de la gravedad; por consiguiente, necesidad en la misma cantidad de materia con el mismo grado de movimiento. No una extinción paulatina de la misma, como puede ser el caso de la existencia del alma[49].

De la naturaleza como un arte: 1) sin fin determinado, 2) para otros seres naturales, 3) como fin de la cosa para sí misma: seres organizados[50].

APÉNDICE

Del todo de la naturaleza en el espacio y el tiempo

A la razón humana no le basta pasar, en la investigación de la naturaleza, de la metafísica a la física; ya-
XXI,405 ce en ella aún un instinto, si infructuoso no con todo sin valor, por sobrepasar también la física y vagar por una hiperfísica, creando para sí un todo de la naturaleza en un ámbito aún más extenso, esto es: en un mundo de ideas según proyectos erigidos sobre fines morales, de modo que Dios y la inmortalidad del alma (aquél como *natura naturans*, ésta como *natura naturata*) [51] puedan ser los únicos que cierren completamente

el circulo de nuestra ansia de saber, por lo que respecta a la naturaleza en general.

XXI,406 **21** … La cantidad de materia no puede ser calculada por el número de sus partes, ni tampoco por el *volumen*, si las partes son heterogéneas, ni aún por la mera comparación con otras, sino por gravitación. El punto material de Laplace es absurdo[52].

Física (*elementaris*) es la ciencia de la influencia mutua de las materias según leyes universales. Cuando estas leyes conciernen a la mera materia en cuanto tal —y por consiguiente no presuponen ninguna representación de fines— se trata entonces de la doctrina elemental de la naturaleza, que contiene productos
XXI,407 inorgánicos. Pero si es tal que necesita de la idea de fines para la comprensión de una ley y de la posibilidad de un producto de la naturaleza, entonces se considera aquí a la naturaleza como orgánica. Por lo que respecta a la Transición, tenemos que ver solamente con la primera.

La *Physica generalis* no está colocada al lado de la *specialis*, sino [que se distingue] como *elementaris* de la *specifica*, en la cual son representados distintos modos de la composición de la materia, pero no como elementos, sino como productos [*Fabricate*] de la naturaleza.

La *ciencia natural* (*Philosophia naturalis*) gira en torno a dos ejes, uno de los cuales contiene los principios *metafísicos* —por consiguiente, *a priori*— conectados en un sistema, mientras que el otro contiene los Principios universales, basados en la experiencia —por consiguiente, empíricos—, de su aplicación a objetos

de los sentidos externos. Este último es denominado *física*.

Esta física se divide a su vez en la *doctrina física general* (*physica generalis*), que expone solamente las propiedades de la *materia* en los objetos exteriores de la experiencia, y en aquélla que capta los cuerpos formados de determinado modo por esa materia y constituye un sistema de ellos (*physica specialis*). P. e., teniendo en cuenta la distinción entre cuerpos orgánicos e inorgánicos.

La transición de un sistema a otro, si no es introducida por afinidad alguna, no es paso (*transitus*) sino *salto* (*saltus*), que subvierte lo que de sistemático, y por consiguiente de científico, hay en una doctrina, y no puede ser tolerado en una filosofía —aunque la física deba ser así—, porque un tratamiento fragmentario de sus objetos no conlleva enlace alguno de conceptos, y ni aun para la memoria constituye un todo.

La *physica generalis* contiene, pues, al mismo tiempo la necesidad del paso de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, gracias a la afinidad[53] que
XXI,408 ha de encontrarse entre reglas *a priori* y el conocimiento de su aplicación a Objetos dados empíricamente. El paso se limita, sin adentrarse en el terreno hacia el cual pasa (lo que daría lugar a una física especial) a determinar y poner enteramente a la vista solamente los principios para proceder en esa ciencia.

Mis Principios Metafísicos etc., ya habían dado algunos pasos en este campo, pero meramente como ejemplos de una posible aplicación de esos principios a casos de la experiencia, a fin de hacer inteligible me-

diante ejemplos lo que había sido dicho de modo abstracto[54].

XXI,411 … El Principio del conocimiento *a priori* de la *existencia* [*Daseyn*] de las cosas (*actualidad* de la existencia), esto es, de la experiencia en general en la determinación omnímoda según la diádica leibniziana, es: *omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum*. Por su medio surge la unidad de todas las determinaciones en sus relaciones con todas las cosas[55].

XXI,378 **5** Una materia meramente expansiva internamente (aérea) es *originaria* (*originarle expansiva*) o derivada (*derivatiue expansiua*). La primera podría denominarse éter, pero no como objeto de experiencia, sino solamente como idea de una materia expansiva cuyas partes son incapaces de mayor disolución, dado que en ellas no cabe encontrar ninguna atracción de cohesión. La expansibilidad por calor es ya derivada, pues el calor mismo depende de una materia particular (calórico). Aceptar una tal materia, que llene el espacio cósmico, es una hipótesis inevitablemente necesaria, pues sin ella no es posible cohesión alguna, necesaria para la formación de un cuerpo físico[56].

Toda materia está empero originariamente enlazada, por medio de la gravitación universal, en un todo de atracción cósmica, de modo que el éter, mientras se encontrara en estado de compresión, seguiría existiendo aun sin ninguna otra materia, aunque debe tener un movimiento de oscilación; pues, en el comienzo de todas las cosas, el primer efecto de esta atracción debe ser el de una compresión de todas sus partes en dirección a un cierto punto central, siguiéndose de ello una expansión y convirtiéndose así, en razón de su elasticidad, en oscilación continua y perpetua; de

este modo, se hace necesario que la materia secundaria, diseminada en el éter, se concentre en ciertos puntos, formándose así los cuerpos cósmicos. Esta atracción universal de la materia del éter, ejercida sobre sí misma, es pensada como espacio delimitado (esfera), y
XXI,379 en consecuencia, como un único cuerpo cósmico universal, comprimido por la atracción en cierto grado, pero que, precisamente por esta colisión originaria, es considerado con un movimiento de oscilación eternamente ejercido, de modo que toda cohesión sea engendrada únicamente por la fuerza viva de impacto, no por la fuerza muerta de la presión, y pueda seguir siendo engendrada de ese modo en lo sucesivo[57].

XXI,380 **6** … A una materia [movida] en su interior meramente por fuerzas internas de repulsión (que en consecuencia deben estar delimitadas por una exterior) no se la puede llamar ni fluida ni sólida, pues en ambos casos se necesita de cohesión, de modo que la materia se delimite por sí misma (un cuerpo fluido globular). Antes bien, esa materia sólo puede ser tal que se expanda en el infinito espacial, siendo con todo —y a causa precisamente de esa infinitud— atractiva; es un *quantum* autolimitante, esto es; constituye el éter en cuanto base de toda la materia que llena el espacio, y cuyo movimiento interno es puesto por el impacto primero en estado de vibración eterna; es una fuerza viva (no muerta, por presión).

Hay que derivar originariamente la cohesión de las materias a partir de la dispersión del éter entre las partes de esas materias, de modo que lleguen después a entrar casi en contacto en ciertos puntos y distancias.

Materia fluida es aquélla que admite por sí misma, y según su configuración, un mayor contacto de las

partes superficiales[58]. Sólida (*rígida*), la que no cambia por sí misma su configuración modificada. Gaseosa es una materia, en sí fluida, puesta por acción del calor, y sin causa externa, a partir del contacto de sus partes.

Calórico es la materia que, al penetrar a toda otra materia, a la vez la hace extensa. Luz, la que penetra la materia, propagándose en línea recta y sin dispersarse en ella[59]. La que se mueve a través de la materia, atrayendo a ésta, [es la materia] magnética, en sentido general.

¿Es la materia del calor una materia fluida, ponderadle y coercible? ¿Hay cohesión de la materia del calor en sus partes, y puede constituir una determinada masa?

XXI,381 **7** … El calor no es de suyo un *expansum* subsistente, pues es el medio de expansibilidad de otras materias, p. e.: de los tipos de aire. Por tanto, si una materia calórica estuviera esparcida en el espacio vado, se concentraría —por la causa que se quiera— en un punto, y por consiguiente no sería subsistente para sí (ni materia fluida ni materia sólida). El llamado calórico parece ser pues una propiedad inherente sólo a la materia de la luz; no una estofa particular existente de suyo, sino una relación de la materia de la luz con los cuerpos, dividiéndose en cuanto éter según sus efectos, a saber: como flujo propagándose en línea recta (luz), y atraído por los cuerpos como calor.

Al configurarse como cuerpos planetarios, los cuerpos celestes han arrastrado consigo al mismo tiempo al éter en que estaban esparcidas las materias que los forman. El éter se muestra ahora como calor, actuando, no en línea recta, sino en el radio de la ocupación del

espacio (no de la descripción del espacio). La compresión de la materia de los cuerpos celestes presiona —por razón del peso de éstos— sobre el éter, expulsándolo; convertido en calor, el éter se escapa paulatinamente de la tierra, pero es absorbido de nuevo (durante el día) en la superficie. En una palabra: la luz es también al mismo tiempo calor; la primera [se muestra] en la radiación rectilínea del éter; el segundo, en su absorción gaseiforme. La luz es expelida en virtud del peso de los grandes cuerpos [celestes], apareciendo empero las manchas oscuras como lugares de absorción[60].

XXI,382 **9** … No sólo convierte el calor lo sólido en fluido,
XXI,383 sino que también volatiliza lo fluido mismo en el espacio sin aire: todo fluido es efecto del calor. Por eso no cabe considerar fluida a la materia del calor. ¿Qué es, entonces? Un fluido, no pensado como propiedad de una materia o como estado de la misma [y] que hay que distinguir de un fluido en cuanto estofa. Que se dé una tal estofa en general constituye una mera hipótesis para poder explicar mecánica o químicamente muchos fenómenos de dilatación y contracción de la materia penetrada por tal estofa; p. e.: calores ligados y en estado de latencia por una parte, o desligados y libres por otra, según su cantidad. En el primer caso como modos de establecer, por fricción[61] y pulsación, materias rígidas y sólidas y, por mediación de éstas, el calórico en estado de oscilación y, en consecuencia, de irradiación[62]. En el segundo, para descomponer materias fluidas, por las afinidades de estas materias con otras, expeliendo o absorbiendo calórico de ese modo.

Ahora bien, si hay una materia calórica determinada no puede ser llamada fluida, pues esto supone calor (aunque también, al mismo tiempo, cohesión en el cambio de posición de las partes). Tampoco puede ser pensada como originariamente elástica, pues esta propiedad presupone ya calor, o sea, una materia coercible cuya actividad debe ser una fuerza superficial (como el aire en una pompa de jabón). Por tanto, aquella materia puede ser sólo *etérea*, penetrando originariamente en todas las materias y llenando activamente el entero espacio cósmico; es una materia que pone en excitación los cuerpos a que está adherida, la única omnipresente de modo local y que llega como luz a nuestros sentidos. La materia de la luz será pues esa materia etérea: el calórico, del cual empero sólo se encuentra en los cuerpos, en razón de la atracción de la *adhesión*, un *quantum* de acumulación. Tal adhesión no será ya una fuerza originaria, sino mera debilitación de la fuerza expansiva del éter por entre los elementos de la materia, pues ésta no puede reaccionar con el mismo grado de intensidad a los impactos del éter, produciéndose así la compresión. Llamaremos al éter *expansum empíreo* (aire ígneo)[63], que actúa de dos modos (a saber, como luz o como calor): propagándose y oscilando, y que contiene a, y penetra en, toda la materia constituyente del edificio cósmico.

XXI,386 **13** … El *progreso* (*progressus*) en un conocimiento, en cuanto ciencia en general, comienza por el hallazgo de sus elementos, y luego por el modo en que deban ser ordenados en conjunto: conexión (sistemática). Por consiguiente, la división de este asunto en doctrina de los elementos y doctrina del método constituye la división superior; la primera permite representarse

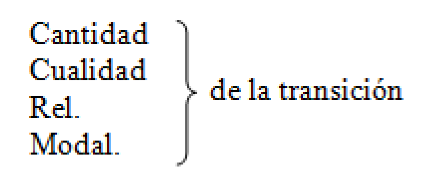
los conceptos; la segunda, su ordenación en vista de la fundamentación de un todo científico[64].

XXI,387 La transición (*transitus*) de un modo de conocimiento al otro debe consistir solamente en un paso (*passus*), no en un salto (*saltus*). Esto es: la doctrina del método ordena *pasar* de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, de los conceptos de la naturaleza dados *a priori* a conceptos empíricos que proporcionen un conocimiento de experiencia; de ahí que la regla sea (según el gracioso dicho de un filósofo): hacer como los elefantes, que no dan un nuevo paso con una de sus patas hasta sentir que las otras tres están ya firmemente establecidas. Toda fuerza física se halla empero contenida en el concepto de movimiento como su causa eficiente, y su efecto es, pues, sensible. En cuanto elemento de experiencia, se basa en fundamentos empíricos, cuya causa no puede ser nada *a priori*; aunque sí puede serlo en cambio la forma de las distintas relaciones del establecimiento de las fuerzas, en orden a su actuación[65].

XXI,388 La física misma no contiene aún una transición especial de la naturaleza meramente mecánica a la orgánica (fundada en el concepto de fines); qué leyes causales [contenga] y en conformidad con qué leyes pueda ser explicada, es algo que va más allá de la comprensión de la humana razón, porque ella misma da aquí un salto hacia una naturaleza que sólo por fines podría ser pensada. De ahí que, para pasar de una a otra orilla, no haya ningún puente para nosotros.

1. Del enlace mecánico de algunas estofas cósmicas.

2. De la configuración mecánica del edificio cósmico.


Cantidad
Cualidad
Rel.
Modal.
de la transición

CAPÍTULO SEGUNDO

CARACTERES GENERALES DE LA MATERIA

(Julio 1797-1798)

Parece lógico pensar que al Prólogo *—contenido, con distintas redacciones, en el* Oktaventwurf*— debía seguir, como en las obras críticas, una* Introducción. *Sin embargo, nos encontraremos posteriormente con nuevos* Prólogos *(p. e. en legajo II, III,1 y un suplemento en legajo III, 11,4). Ciertamente, los pliegos signados por Kant con las letras góticas* **A, B, C***, inmediatamente posteriores al* Borrador*, se abren con una* Introducción *(v. cap. 3.º, XXI,307) sobre las fuerzas motrices, pero poco desarrollada. Presentaremos posteriormente otros ensayos, más elaborados, de* Introducción. *Ahora, y a fin de seguir en lo posible una cierta sistematicidad, presentamos los pliegos signados con las letras griegas α-δ (el primero señalado —¿por error?— como* a Übergang,*) que son levemente posteriores a los anteriores, pero escritos dentro del mismo periodo (julio de 1797 a julio de 1798). Inexplicablemente, a pesar de las signaturas del propio Kant, y de la coherencia del conjunto, estos pliegos están dispersos en los legajos IX, II y V. En ellos se encuentra un ensayo de derivación de los predicables, la tarea prometida en la* Crítica de la razón pura*, mas no cumplida, por haberse aplazado entonces —con toda razón— su desarrollo hasta un futuro* Sistema de la Filosofía Trascendental. *En lo que Kant se equivocó fue en creer que ésa sería tarea fácil (*leicht*) y no desagradable* (nicht unangenehme) (KrV*, B 108/A 82).*

Ni qué decir tiene que los renovados esfuerzos kantianos por establecer el éter —en base a experimentos físicos copiados de manuales— como base única *de explicación apenas se sostienen, y merecen las iras de un Adickes o un Tocco (*v. Bibliogr.*).*

Sin embargo, a través del trabajoso —y muchas veces árido— establecimiento de las propiedades a priori *de la materia, cabe apreciar hasta qué punto era Kant respetuoso con el proceder científico natural, lejos de las aéreas especulaciones de algunos de sus sedicentes seguidores, e intentando ser escrupulosamente fiel a ese seguro camino de la ciencia cuyo contraejemplo era la* blanca paloma (KrV*, B 9/A 5).*

Legajo IX, pliego I, pág 1

(*α Übergang*)[a]

XXII,205 *Capítulo primero*

De la CANTIDAD de la materia

§ I

Un *quantum* de materia es el todo de un conjunto de cosas móviles en el espacio. La *cantidad* de materia es la determinación de este conjunto como un todo homogéneo. Cada parte de materia es un *quantum*, esto es: la materia no consta de partes metafísicas simples; la expresión de De la Place «*puntos materiales*» (que deberían ser considerados como partes de la materia), tomada literalmente, contendría una contradicción, pues sólo debe significar el lugar desde el cual una parte de materia atrae o repele fuera de sí a otra. Por eso conviene introducir aquí la observación [de los *Prin*[*cipios*] *metaf*[*ísicos*] *de la c*[*iencia*] *n*[*atural*]) de que, si la fuerza motriz de la materia fuera mera repulsión, toda materia, disolviéndose, se expandiría al infinito, con lo que el espacio debería estar *vacío*; pero si fuese mera atracción, la materia toda confluiría en un punto del espacio, de modo que éste se hallaría igualmente vacío. Por consiguiente, sólo por el conflicto de atracción y repulsión de las sustancias podrá
XXII,206 un *quantum* de materia llenar originariamente un espacio; acción y reacción es algo ya contenido en el concepto de materia espacial. Su posibilidad, empero,

no puede en absoluto hacerse concebible por medio de ninguna explicación.

§ 2

La cantidad de materia no puede estar determinada por el solo contenido espacial (*volumen*) de ésta, pues para ello sería necesario aceptar que toda la materia es de la misma densidad; pero no hay razón para tal cosa. No sólo se debería preguntar *cuánto* espacio ocupa, sino también en qué *grado*. Ahora bien, tampoco en este caso se tendría un concepto determinado de su cantidad[a], porque el espacio puede ser llenado con una expansibilidad de grado mucho mayor, y eso es tan sólo una fuerza superficial, que no proporciona ningún concepto de la cantidad de materia delimitada por esta superficie. Sólo el movimiento de un *quantum* de materia según su contenido corpóreo: movimiento en masa, esto es, de todas las partes a la vez, puede dar un concepto de tal cosa[b]; pues se habría puesto aquí a la base la homogeneidad de las materias, p. e. del aire, del cual puede comprimirse un *quantum* doble en el cilindro de una bomba neumática; y el *quantum* sometido aquí a medida no sería el de la materia como tal en general, sino el de una especie particular de ésta. Pero aquí se trata de la medida de la cantidad de materia en general.

Ahora bien, dado que la cantidad de materia no puede ser medida *matemáticamente*, esto es: mediante el cálculo del número de magnitudes, cuando haya que calcular con exactitud su cantidad habrá que medirla dinámicamente, esto es: por la magnitud del movimiento que una materia imprime a otra con una velocidad igual por naturaleza; porque la cantidad de materia, en este caso, debe ser necesariamente proporcio-

nal a la cantidad de movimiento efectuada bajo esa condición.

XXII,207 [a]La relación de este *quantum* con la unidad, en cuanto medida, es la cantidad de materia.

Como la materia no consta de partes simples, su unidad debe ser a su vez siempre pensada como un *quantum*, y la cantidad no podrá ser nunca expresada por un número con el que termine definitivamente la división. Esto es: no hay ninguna parte absolutamente primera de la materia, y lo que Laplace denomina puntos materiales no son partes simples, sino meramente lugares para partes de materia, que pueden representarse tan pequeñas como se quiera, sin que sea licito esperar que se llegue mediante división a lo absolutamente mínimo.

Se denominarían físicamente simples a aquellos corpúsculos de los cuales se admitiese —de modo meramente hipotético— que no pueden llegar a ser divididos exhaustivamente (desintegrados) por ninguna fuerza de la naturaleza, de modo que opondrían una resistencia infinita a la partición mecánica, aun cuando no dejaran de ser divisibles matemáticamente. La atomística es una especie de técnica de construcción para edificar un mundo a base de un material inmutable y configurado de diverso modo, y que verdaderamente no puede tener lugar en filosofía natural.

[b]La cantidad de materia no puede, pues, ser medida aritméticamente mediante cómputo de las partículas de los cuerpos, ni geométricamente por el volumen espacial, sino sólo de modo mecánico: por la magnitud de la fuerza motriz que un volumen de materia ejerce en una misma dirección, y con la misma

velocidad, sobre un objeto móvil. Por esto, toda materia es computada como homogénea, o sea, solamente como materia en general, en cuanto que, atraída en todas sus partes con igual velocidad inicial por otro cuerpo, en dirección al punto central de éste, cuya cantidad de materia es sin comparación mayor que la
XXII,208 del primero —esto es, por un cuerpo celeste—, desarrolla un movimiento igual (en una balanza de brazos iguales muestra una fuerza motriz igual).

Pág. 2

§ 4

El pesaje [*Wägen*] es el único medio universal y dinámico para determinar exactamente la cantidad de materia en general, de la especie que sea; una materia absolutamente imponderable sería, en cuanto tal, aquélla de la que no cabria dar cantidad asignable alguna.

El pesaje consiste en experimentar la presión con que un grave reacciona, por medio de la cantidad de su materia, a la caída de otro, dado que los dos cuerpos permanecen igualmente móviles por ambas partes, en torno a un punto fijo (hipomoclio). Para pesar se requiere igual momento de velocidad en la caída de todos los cuerpos hacia el punto central de un cuerpo, pero también que estén a igual distancia de éste; así, la atracción universal que penetra en toda materia, y que es llamada gravitación. Este momento de la aceleración de la gravedad es distinto, en cuanto al grado, según las distintas distancias de aquel centro, pero en las pruebas en que podamos hacerlo intervenir puede ser considerado —cuando se trata del mismo lugar— como uniforme. Aplicada a una palanca de brazos iguales, la horizontal, esto es: la línea que corta perpendi-

cularmente la dirección de la gravedad y pasa por el centro de gravedad, constituye la prueba de su equilibrio[66].

El cálculo de la cantidad de materia puede hacerse, pues, sólo por una fuerza motriz originaria que penetre todos los cuerpos, en todas las distancias, inmediatamente y sin intervalo de tiempo. En el instante inicial, tal fuerza es llamada el *momento* de aceleración.
XXII,209

A esta fuerza centrípeta puede oponerse otra centrifuga, pero derivada del movimiento efectivo, o sea, de la rotación de un cuerpo atraído circularmente, y que tiende a hacer que se aleje, con igual momento, del punto central; este momento, sin embargo, no es pensado como acelerador (como, p. e., el oscilar en circulo de una piedra en una honda), sino sólo como resistencia continua contra el momento de gravitación, lo cual no es propio de la materia como tal en general, sino que está basado en el enlace del momento con el movimiento efectivo. De este tipo es la fuerza centrífuga de un cuerpo que se mueve libremente en circulo por la proyección según la tangente del mismo; esta fuerza tiene igual momento que la gravedad, sin ser en cambio aceleradora; y aunque opuesto a la gravedad, no pertenece sin embargo a las fuerzas ínsitas originariamente, y por tanto naturalmente, a la materia.

A partir de la igualdad del número de oscilaciones de un péndulo en arcos desiguales de pequeña amplitud es imposible conocer, sin balanza, el *peso* del cuerpo de él suspendido (porque la magnitud y el contenido material de éste no difieren en sus oscilaciones)[67]; si, en cambio, la gravitación y el momento de caída de los cuerpos a diversas distancias de un cuerpo central

atractivo, e incluso la cantidad de materia de algunas parles de éste, que pueden determinar una desviación apreciable de la dirección de la gravedad[68]; de este modo pueden hacer mensurable la relación de un monte con la masa toda de la tierra.

[a]Toda materia debe ser considerada aquí como ponderable (*ponderabilis*), sin lo cual no cabria tener concepto determinado alguno de su cantidad[69]. Cuanta más materia contengan los cuerpos en el mis-
XXII,210 mo volumen, tanto más *pesados* son; esta propiedad es llamada su ponderosidad. Y dado que el cuerpo celeste con el que computamos la cantidad de materia actúa sobre todos los cuerpos, a igual distancia, con atracción inmediata de todas sus partes en dirección al centro y con igual velocidad inicial —llamada momento de gravitación—, se sigue que no puede haber ninguna materia estricta y absolutamente (*simpliciter*) imponderable; sin embargo, cabe que bajo ciertas condiciones que se opongan a la acción de ese momento (*secundum quid*), exista una tal materia.

Del mismo tipo es la tendencia de un cuerpo movido libremente en rotación, cuya tendencia a alejarse del centro contiene ciertamente un momento de velocidad, pero no de aceleración; una vez se le ha imprimido al cuerpo un movimiento, continúa alejándose sin aceleración: es la Tuerza centrifuga, que no es ninguna propiedad particular de la materia.

La fuerza de aceleración producida por la gravedad es determinada por el número de oscilaciones en arcos de pequeña amplitud. La cantidad de materia, en cambio, por la balanza de brazos, o también por una balanza de resorte. La primera indica el peso por la

atracción contrapuesta de los brazos; la segunda, por la repulsión del peso.

La fuerza *viva, vis viva* (por impacto) debe ser distinguida de la fuerza *vivificante* (*vis vivifica*). Esta última (va) en un sistema del mundo aparte[70]; su fuerza de generación es quizá la causa de *plantas y animales*.

Modalidad: lo basado en hipótesis, observaciones y conclusiones, las cuales hacen que todo aquello cuente como experiencia.

Lo pensable, en el concepto; lo existente, en la sensación; lo necesario, cognoscible *a priori*.

Presión, impacto y cohesión pertenecen a la categoría de relación.

XXII,211 De las fuerzas motrices por presión e impacto.

Movimiento *impreso* por atracción, o simplemente *comunicado* por presión e impacto: fuerza muerta y fuerza viva. Aquél, en la cohesión de lo sólido o lo fluido. ¿Será el calor imponderable e incoercible? Y ello, ¿en sentido absoluto: *simpliciter*, o solamente *secundum quid*?

Capítulo segundo

De la CUALIDAD de la materia

§ 5

Pertenecen a la posibilidad de una materia en general, además de las fuerzas *atractivas*, también las *repulsivas*; que ambas deban hallarse a la vez en toda materia es algo que cabe desarrollar *a priori* a partir del mero concepto de las mismas. Pues materia es algo que llena el espacio. Ahora bien, si lo propio de las partes de la materia cósmica fuera la mera *atracción*, confluirían todas en un punto, y el espacio permanecería vacío. Si,

en cambio, fuera la *repulsión* el único modo de acción de las partes materiales entre sí, la materia, disolviéndole, disiparía sus partes en lo infinito, y el espacio cósmico quedarla de nuevo igualmente vacío. Por consiguiente, la existencia de la materia no consiste en otra cosa que en un todo, mayor o menor, de puntos materiales que, repeliéndose mutuamente a la vez que, y porque, se atraen mutuamente, *llenan* un espacio (extensiva e intensivamente)[71].

Una constante variación de atracción y repulsión, en cuanto derivada de las configuraciones primordiales de la materia (*vndulatio, vibrado*), sería lo tercero; y la materia de esto, el *éter*.

§ 6

XXII,212 La materia no consta de partes simples, sino que cada parte es a su vez compuesta; la atomística es una falsa doctrina de la naturaleza: filosofía corpuscular, que saca artificiosamente de aquí la diferencia de densidad de la materia. Es inútil tomar de modelo imaginario [*vorbilden*] a la materia, no como un continuo (*continuum*), sino como todo separado (*interruptum*) por intervalos espaciales vados; las partes materiales tendrían entonces una cierta figura gracias al espacio vacío interpuesto, con el fin de hacer innecesaria la repulsión como fuerza particular de explicación de la diferencia de densidad. Y es inútil porque esos primitivos corpúsculos (*corpúsculo*), a su vez, deben constar siempre de partes mutuamente repelentes, pues de lo contrario no llenarían físicamente ningún espacio[72].

El vacío, pues, no puede estar mezclado por todas *partes* [*durch und durch*] con el *plenum* de la materia, porque de lo contrario ésta no llenaría activamente

ningún espacio; y dado que las partes materiales —por lo menos para *llenar* su espacio— precisan también de fuerzas repulsivas (que significan lo mismo que la acción de llenar el espacio), la materia no determinará el volumen de un cierto *quantum* por su mera existencia [*Daseyn*], sin necesidad de fuerzas particulares repulsivas, sino que lo hará en cuanto que fuerza de repulsión en lucha con una atracción opuesta*[a].

Gehler[73].

[b]Que las sacudidas más rápidas del vidrio en contacto con el agua hagan más fácil este contacto, porque dilatan el agua en mayor medida, aunque sin aumento de calórico, es razón suficiente para explicar la subida del agua en los tubos capilares, sin necesidad de admitir un anillo de atracción a distancia[74]; cómo, pues, asciende el agua en el vidrio —aun fuera de tubos capilares—, aunque no tan alto, porque entre dos superficies cercanas [*interrupción*].

Pág. 4

XXII,213 § 7

La primera división de la materia en razón de su *cualidad* puede ser únicamente ésta: la materia es *fluida o sólida*; este último estado puede expresarse mejor, con Euler, como *rígido* (*materia rígida*).

El Principio de toda fluidez es puesto en general en el calor; cuando éste se escapa, la consecuencia inevitable debería ser la rigidificación. El paso al estado de rigidez, incluso cuando resulta de un fluido en reposo, conlleva —como enseña la experiencia— una cierta *estructura* (*textura*), formada regularmente según las tres dimensiones geométricas y denominada *cristalización (Crystallisatio) en fibras (fibras), láminas* (*tabulas*) y

bloques (*truncos*). En este caso, con todo, el calor que se escapa no siempre se disipa en sustancia, sino que, en su mayor parte, queda quizá meramente ligado (latente). El calórico sirve en todo esto de vehículo e incluso de medio de configuración, siempre que ningún obstáculo mecánico impida esa regularidad.

Toda configuración en los tres reinos de la naturaleza tiene su origen en el estado fluido; por consiguiente, también en el calor[75]. Ahora bien, cabria preguntarse si el calórico es una materia fluida, cuyo paso de un cuerpo a otro constituye calentamiento (calefacción). Nunca puede existir aislado, sino que actúa únicamente por medio de su penetración en todas las materias sin excepción, con mayor o menor velocidad, y aumenta el volumen de éstas, que se fluidifican bajo su acción[76]. Convierte en elásticas a materias que antes, en su enlace con otras, no lo eran (p. e. el gas hidrógeno), sin que él mismo sea elástico, pues para ello se necesitaría, a su vez, calor.

Textura fibrosa, laminea et truncalis.

XXII,214 § 8

Si se admite, pues, una materia *originariamente* elástica, o no tendría calórico, o bien este último sería una materia (llamada éter) aceptada hipotéticamente, difundida por el entero espacio cósmico y presente en todos los cuerpos, a los que penetra; ligada a ellos en parte por atracción química, en parte por repulsión mecánica. O acaso se tratase tan sólo de una de las denominaciones de una estofa que penetra universalmente todos los cuerpos; la cual, por una parte, sería llamada calórico, pero, representada según otra cualidad, materia de la luz; y, en ambos respectos, *éter*; de

modo que calor y luz serían solamente dos modificaciones de una y la misma materia repulsiva, pero no dos estofas distintas. El éter sería pues la única materia originariamente elástica[77], a la cual no convendría empero el nombre de fluido, porque, al contrario de la rigidez, eliminable tan sólo por el calórico (aplicado directa o indirectamente), la fluidez no puede encontrar aquí aplicación alguna. Ahora bien, este éter, en cuanto materia elástica movida en línea recta, se denominaría materia de la luz; pero en cuanto absorbido por los cuerpos, y haciéndolos dilatarse en las tres dimensiones, calórico; dejando aparte el hecho de que, bajo esta última cualidad, no es ni fluido ni repelente, sino tan sólo lo que hace a aquella materia fluida y a la vez la dilata.

[a]La repulsión puede actuar como fuerza superficial o como penetrante (pero no a distancia, como la gravitación). En cuanto penetrante, el calor es la repulsión de las partes materiales internas de todos los cuerpos[78].

[b]Se podría llamar al éter aire empíreo (pero no en
XXII,215 el sentido de Scheele[79], como una especie de aire respirable), sino como una materia expansiva, cuya penetración constituye el fundamento de toda especie de aire.

Un bloque movido manualmente no atrae de modo observable a ningún otro cuerpo (a menos que sea magnético). Schegallien[80].

Dos superficies lisas y rígidas se atraen mutuamente; mediante una lámina puedo levantar la otra. De modo que se atraen a distancia. La rigidez pasa gra-

dualmente a fluidez en una superficie pulida (y por consiguiente rayada por fricción).

¿Qué es fluido, qué rígido? A la rigidez pertenece la fricción, sin la cual no tendría lugar ningún deslizamiento.

La atracción [*Attraction*] (no de la gravitación, ni tampoco del magnetismo) se contrapone a las fuerzas expansivas, y justamente en el contacto, o sea, en la cohesión[81].

En el magnetismo y la electricidad tiene lugar una atracción a distancia, aunque ciertamente por una materia interpuesta. En la cohesión, empero, inmediatamente, por contacto.

El calor puede ser pensado solamente como inherencia, no como subsistencia en el espacio, para sí. En primer lugar, debería haber materia en el espacio, la cual pudiera expandirse gracias al calor, antes de pensar en el espacio un calentamiento o eliminación de calor (enfriamiento). Pues éstas son determinaciones pertenecientes tan sólo a la modalidad del éter, o sea: expansibilidad de la materia ponderable —expansión— y ocupación del espacio, que acompaña necesariamente a tal acción. El calórico, que es el éter mismo, en este medio universal es imponderable, porque su atracción hacia todas direcciones se halla combinada con una repulsión igual; y, sobre todo, debe añadirse otra materia que gravite en este espacio hacia algún lado[82]. Ella[a] es incoercible, esto es: omnipenetrante, encontrando en unos casos resistencia —como en la electricidad—, sin ella en otros —magnetismo—.

Legajo II, pliego XII, pág. 1

(β *Übergang*)[b]

§ 9[83]

XXI,247 Toda materia fluida ponderable debe, pues, estar también unificada por atracción reciproca de contacto, por lo que un *quantum* de la misma[*], pensado como libre en el espacio, tiende en todo momento a una configuración globular; la materia se mueve interna-
XXI,248 mente hasta conseguir el menor contacto posible con el espacio vacío y, por ello, el máximo posible de sus partes entre sí. Pueden suponerse estas gotas tan grandes como se quiera, siempre que se las represente en el espacio vacío y sin la evaporación producida por el calor (como ocurre cuando la velocidad de configuración no deja tiempo para esto último).

Ahora bien, toda atracción por contacto (cohesión) es tal que impide movimiento alguno de las partes mutuamente atrayentes. Una atracción causante de movimiento debe ser más bien atracción de una materia a distancia. Por consiguiente, la libre configuración de gotas (de agua, aceite, mercurio, etc.) es prueba de la atracción sobre superficies de la materia fluida a distancia. El que esa configuración no pueda ser efecto de una presión externa, p. e. del aire, queda claro por el hecho de que yo puedo imaginarme mentalmente en cualquier vaso de agua la figura de un cuerpo liquido dentro del vaso, tal como yo quiera, y [ver que] a pesar de que tal cuerpo liquido está presionado en su superficie perpendicularmente y por todos lados por el agua circundante, todo en él permanece en reposo. Y por lo demás, es posible también probar *a priori* que ello debía ser así. Por consiguiente, en la superficie de todo fluido está contenida una atracción que suscita movimiento y que, por ende, actúa a distancia[84]. Cuando el calor se disipa (o forma) rápidamente, por

un fenómeno natural de tipo eléctrico, toman estas gotas en un instante una forma rígida, denominándose entonces granizo.

En el contacto de materias fluidas, pero de menor densidad, con superficies más densas —p. e. del agua con el vidrio— o al contrario de materias fluidas más densas con recipientes de menor densidad —p. e. del mercurio fluido con el vidrio— es observable una atracción a distancia tal que, en el primer caso, se produce un ascenso del fluido por encima del nivel de agua del recipiente, y en el segundo un descenso por debajo de éste, a fin de dejar el máximo contacto posible del Huido con la materia y el mínimo con el espacio vacío. A esto se debe que el agua del vaso sea atraí-
XXI,249 da por encima de la superficie horizontal, y en cambio el mercurio lo sea por debajo de ella; porque el vidrio, en comparación con el mercurio, puede representarse como un espacio vacío.

[a]Lisura, deslizabilidad, pulimentación: *lubricitas*[85].

El momento de movimiento de una materia en masa es la fuerza muerta de la presión. El movimiento en el instante de contacto con otro cuerpo, en determinada dirección, es fuerza viva: *impacto*. El movimiento de un Huido por contacto sucesivo de sus partes es fuerza muerta (*presión*). El movimiento de un cuerpo rígido por otro cuerpo de esta clase es fuerza viva (impacto).

Pág 2

§ 10

… Ahora bien, si una tal Atracción, activa en la proximidad pero no por contacto y, consecuentemente, a distancia (y que Newton aceptó sólo como fenó-

meno producido por una causa quizá completamente distinta)[86], es tomada literalmente como hipótesis explicativa del estado del fluido en los tubos capilares, tal cosa se convierte en una acrobacia digna de fabricantes de sistemas físicos, y que no debería cargarse en la cuenta de ningún investigador de la naturaleza que se considere filósofo. Ocurre así cuando, p. e., [se cree que] el anillo de vidrio —piénsese tan pequeño como se quiera— que se encuentra por encima del agua en los tubos capilares hace subir a ésta por encima del nivel del recipiente hasta conseguir igualar su peso con la atracción. Pero a esto se opone el hecho de que, cuando ese capilar está completamente bañado en su interior, el agua, que tendría que permanecer adherida a él, no debería adherirse al anillo superior del vaso, formando una curvatura cóncava (según la Figura de la *velaría*), sino que debería hacerlo, con su peso, al
XXI,250 agua que ha bañado ya por completo el interior del tubo. Pero como todo fluido puede ser cambiado de sitio en su interior por acción de la más pequeña fuerza motriz, éste no puede dar ninguna otra superficie liquida que la encontrada en el mismo plano del agua en el tubo. Paralelamente a esta observación, el descenso interno del mercurio en el tubo por debajo del nivel de agua —considerado como fenómeno— debería explicarse por la repulsión que el tubo de vidrio ejerce sobre el mercurio, si se quisiera proceder aquí consecuentemente. Pero no se ve que sea necesario este tipo de explicación por acción a distancia, y la curvatura convexa puede también explicarse sin esto con seguridad, apelando sin más a la atracción interna de las partes del mercurio entre sí, mayor que la experimentada con el vidrio[87].

Pero ¿cómo se produce entonces de hecho la subida del agua en los tubos capilares? Justamente por la misma fuerza que hace que el agua y otras materias fluidas tiendan a tomar una forma globular; es decir, no por una fuerza muerta —la *tracción o presión* de las materias en contacto mutuo— sino por una fuerza *viva*, a saber: los impactos y trepidaciones de un elemento que penetra a todos los cuerpos; y el calor constituye una parte de los efectos de esta fuerza motriz.

En los tubos de vidrio, y por el contacto con éste, el agua se hace aún más fluida, a causa de las trepidaciones del éter, ya que toda trepidación está ligada a una mayor dilatación en volumen, de modo análogo a la dilatación producida por el calor. Esta trepidación de la película de agua, la cual tiende a comprimirse en la superficie en forma globular, debilita la atracción mutua de las partes del agua misma, mientras que acrecienta el contacto de ésta con el espacio vacío por medio del contacto con el vidrio. Y la trepidación de éste es superior a la de la película de agua. Tanto exterior como interiormente, pues, el agua que está en la película superior de los capilares ve impedido su contacto con éstos.

XXI,251 Ahora hay que probar que todo calor, en tanto que causa de fluidez, es trepidación, y debilita la cohesión de las partes del fluido entre sí mientras que, por el contrario, hace más fuerte la cohesión con el recipiente a que el agua adhiere. Y a esto se debe que el agua suba, en contacto con el vaso, por encima de su nivel.

[a]Granizo.

Todo esto debe inferirse de la formación de una gota, a incluso de la concentración en forma esférica de

una pompa de jabón.

Con la disipación del calor, el cuerpo rígido, unido por contacto con el fluido en virtud de la atracción propia de la materia fluida, produce en aquélla trepidaciones —como por fuerza viva—, lo cual aumenta el volumen de la materia sólida y disminuye la densidad. Y por esta razón se ve obligado el fluido a subir. La superficie se hace así cóncava, mientras que la de los más densos se hace convexa. Cuanto mayor sea la superficie[b] y el contacto con el espacio vacío, tanto mayor será la atracción a distancia, o sea, la tendencia a un contacto interno en forma globular. Una pompa de jabón comprime mediante esta tensión leí aire en ella contenido, a fin de constituir una gota, y estalla cuando alcanza el punto máximo de sutileza[88]. Toda fluidez es resultado de la trepidación producida por el calor. La rigidificación es una separación de las diversas materias, cada una de las cuales tiene su particular tipo de elasticidad, con vibraciones propias (*vibrationes*); cada una de estas materias, empero, actúa en la totalidad de su espacio interno, como cuando se tira a la vez al agua arena fina y gruesa y se producen círculos menores y mayores, que no se obstaculizan mutuamente al cruzarse en la superficie. Parte de estas materias está siempre latente, y tiene círculos menores de trepidación, de modo que sólo el calor libre que pertenece propiamente a cada una traba estas materias unas con otras. De la dilatación del agua al congelarse y, por el contrario, de la contracción de algunos fluidos[89]. Azufre, yeso, al solidificarse. ¿También el aire se congela?

De la fluidez

Toda materia fluida es, en todas sus partes internas,
XXI,252 o repulsiva o activamente fluida, La atractiva es, o globularmente fluida (como por ejemplo el agua o el mercurio), tendiendo cada una de sus partes, al estar separadas, a la esfericidad, o bien no tiene de suyo tendencia a adquirir una cierta configuración (figura), sino a inmiscuirse íntimamente en otras materias; así es representada, por ejemplo, la materia del calor, en la cual no es pensada de suyo una cierta conformación y delimitación sino sólo una mayor o menor difusión por todas partes.

Un fluido originariamente expansivo no sería por tanto tal fluido, como ocurre con el aire, elástico sólo por mediación del calor. Pero el calórico mismo no puede ser tal fluido primitivo, pues en ese caso debería poder ponerse de suyo en un cierto volumen, lo cual se contradice con su concepto, según el cual lo consideramos sólo como inherente a otra materia, no subsistente de suyo y separadamente; [inhiere, en efecto] a la materia que posee un cierto *quantum* de calor. De lo contrario, al ser meramente expansiva y no estar ligada a otra, esta estofa se dispersaría en el infinito, quedando así vacío todo espacio.

[a]La materia del calor es una estofa que hace expansiva a otra materia, aunque ella misma no se encuentre expandida en el espacio libre; pues de otro modo haría falta aún otra materia calórica que la expandiera.

Pero por qué deba haber un fluido elástico originario es algo que sólo puede encontrarse en la idea de una materia primitiva que, al llenar activamente el espacio cósmico, no es concebida con otra propiedad que la de un perpetuo movimiento oscilatorio (*vibrado,*
XXI,253 *vndulatio*), que ejerce atracción a distancias infini-

tas, así como repulsión en la más pequeña proximidad, y que por tanto no tiene peso (pues, ¿hacia dónde pesaría la materia que llena el entero espacio cósmico, y hacia dónde sería llevada al moverse?), pero que lleva a unificarse en configuraciones corpóreas a las materias ponderables que se encuentran en este espacio, mediante sus impactos como fuerza vida. De ella depende la presión, como fuerza muerta, en la cohesión de los cuerpos.

Esta materia originariamente elástica es, pues, el ÉTER: una cosa hipotética que la razón debe, con todo, captar para llegar a un fundamento supremo de los fenómenos del mundo de los cuerpos. Ahora bien, ya que es preciso pensar un comienzo de todos los movimientos y de las configuraciones de ellos surgidas (aun cuando no se tratase justamente del comienzo primero de *todos* los sistemas, esto es: del comienzo absoluto del mundo), tal inicio deberá ser puesto en la atracción interna de este éter y en el movimiento acelerado de confluencia en un espacio más restringido, con la repulsión resultante, que lleva [a la materia] a extenderse más allá de la media de su densidad en reposo; esto es, [debe ponerse] en tales sacudidas y vibraciones internas.

Por lo que sigue se verá que estas sacudidas, en cuanto efecto de una fuerza viva, no pueden ser derivadas de la presión y la tracción, que son fuerzas muertas en el contacto, remitiendo por consiguiente a la configuración del fluido globular, que es la causa de aquel efecto, lo cual confiere, incluso, realidad a este hipótesis ideal.

[a]El capilar internamente bañado es atraído hacia arriba por el agua de encima con tanta fuerza como lo

es hacia abajo por la inferior, permitiendo únicamente que la columna de agua no pueda variar de lugar en el vidrio, pero sí en el agua.

Del ascenso de la humedad en los tubos capilares de los vegetales, en forma de vapor.

XXI,254 De una causa que haga disminuir inmediatamente la elasticidad del aire, y de un elaterómetro[90] de mercurio a construir en base a ello.

De un fluido capaz de formar gotas, a diferencia de otro incapaz de ello.

La producción de una gota (agua o mercurio) precisa de fuerza viva, no siendo posible por mera presión. La fuerza viva consiste en la vibración del éter y de sus fuerzas repulsivas por impacto; por tanto, no por presión[91]. La tracción, fuerza de aproximación casi por contacto, no debe ser admitida.

La cohesión de las partes de un fluido, así como la de las partes de un cuerpo sólido, es efecto de una fuerza viva de la materia cósmica.

Todos los fluidos capaces de formar gotas, entre los cuales hay que contar también a los metales fundidos, son una mezcla de distintos tipos de materia, específicamente distintos según su peso, constituyendo sin embargo un *continuum* al penetrar cada uno a los demás, guardando cada una de estas materias su vibración específicamente propia. Si el calor disminuye, esto es: la vibración del éter, estas materias se separan específicamente unas de otras, pero sólo por relaciones locales internas, como las cuerdas diversamente tensas o los colores a la luz del sol, formando fibras, láminas y bloques.

Pág. 4

§ 11

De la fluidez y solidez de la materia.

[a]Formación de un cuerpo

A. De la fluidez

Fluida es una materia que no impide el desplazamiento interno de sus partes. Aquélla que sí lo hace es la materia *sólida*, o rígida (*materia rigida*). La materia fluida es o expansivamente fluida (no oponiéndose, pues, en nada al desplazamiento de las partes), como
XXI,255 p. e. el aire, o atractivamente fluida, que se opone al desplazamiento sólo en la superficie de la materia (en el contacto con el espacio vacío). Esta última es la materia fluida capaz de formar gotas, p. e. agua, mercurio, etc. Las gotas son cuerpos de materia fluida que no se *deshacen* por su propio peso al estar sobre una materia sólida que no los atraiga (p. e. espolvoreada con semillas de licopodio), pero que, al intentar conservar su figura, o sea su forma globular, mediante atracción interna, tienden a achatarse, como sucede en los sólidos elásticos, rebotando también, cuando caen de poca altura, como cuerpos sólidos. Dejando aparte este último fenómeno; si se piensa un cuerpo líquido —sea cual sea su tamaño y figura— flotando en el aire, tomaría siempre, por la atracción de su partes en la superficie, la forma de una gota, tan grande como se quiera.

§ 12

Aquello que actúa inmediatamente en los más intimo de toda materia, dilatándola, y que tiene por ello fuerza expansiva, aunque produzca también la atractiva de la fluidez de la materia, es el *calor*; pensar para éste una estofa particular omnipenetrante es ahora al-

go aceptado universalmente como la hipótesis más apta para explicar los fenómenos.

Según esta hipótesis, el calórico es un fluido omnidifuso, que dilata los cuerpos en su interior, y que no subsiste para sí solo, sino que se adhiere a los demás, y cuyas fuerzas repulsivas no pueden ser derivadas de su elasticidad *originaria*, pues para tener un fluido elástico se precisa de calor, que es lo que hace elásticas a todas las materias, a la vez que permite también su enlace en un todo continuo.

XXI,256 [a]Si se piensa una estofa cósmica omnidifusa y omnipenetrante que, al principio de todas las cosas, a causa de la atracción cósmica originaria (gravitación) diera comienzo a la aproximación de los elementos para producir configuraciones de la estofa cósmica, pero también se acepta, al mismo tiempo, aquel Principio que hace a lo fluido elástico: calórico —o como se quiera llamarlo—, se tiene entonces la idea de un fluido (aunque meramente hipotético) difuso originariamente por el universo, que actúa por repulsión y a la vez por atracción, con la misma fuerza y frecuencia; fluido llamado ÉTER. Y como para todo movimiento hay que pensar siempre un comienzo, [el éter] debe tener como consecuencia sacudidas continuas, ininterrumpidas (*vibrationes, vndulationes*), provocadas por impacto —que condensa esta materia— y por contragolpe, que vuelve a su vez a dilatarla; de modo que este mismo éter, aun cuando no existiera otra materia en el mundo o estuviera ésta absolutamente disuelta, en sus distintas especies, en un único *expansum* uniforme, formarla ya —en virtud de su propia e interna atracción y repulsión— como una gran esfera, en la que la luz y el calor no deberían ser consideradas co-

mo dos especies de materia, sino como las dos modificaciones superiores de una materia única (el éter).

Los fenómenos de fluidez, por consiguiente, nunca pueden ser explicados —ni sus leyes representadas de modo universal— sino presuponiendo ese fluido originario y su movimiento interno oscilatorio.

XXI,257 **Pliego XIII, pág 1**

(γ)[a]

B. Leyes de la fluidez

Son dos: en primer lugar, la del contacto de las partes del fluido meramente entre sí; en segundo, la del contacto de éstas con un recipiente no disuelto por la acción de ese fluido.

La primera fuerza motriz del fluido es, o la de la mera repulsión del fluido meramente expansivo, o la del atractivo; o bien de ambas, interactuando al mismo tiempo en el contacto.

El fluido meramente expansivo que puede estar contenido en recipientes (como p. e. el aire) no determina para sí mismo límite alguno, ni por tanto figura, y tiene mera fuerza superficial. El momento de velocidad de su dilatación es finito. La cantidad de materia en un mismo volumen puede ser tan pequeña, y su dilatación tan grande, como se quiera (sin peso); y el todo no tiene forma de cuerpo, que es de lo que aquí se trata, porque para ello se precisa del calórico, que contiene el fundamento de movilidad de todas las partes de una materia.

§ 13

El principio hidráulico de la fluidez en general (como se ha dicho en los Pr. Met. de la c. n., pág.)[92] es: con la misma fuerza que se presiona sobre un lado se

tiene movimiento en cada uno de los otros lados; se basa en la elasticidad de todo fluido capaz de formar gotas, dado que hay que considerar a éste, no como un montón de pequeñas esferas sólidas, sino como el *continuum* de una materia expansiva. *Vid*. Gehler.

XXI,258 Todo fluido es elástico, pues es fluido sólo por virtud del calor, que da fuerza expansiva a la materia. Pero no por ello es ésta elasticidad de dispersión, o sea, de eliminación de la fuerza atractiva, por cuya causa puede haber un fluido capaz de formar gotas, sino que sus partes cambian de posición mutuamente, por propia atracción, hasta alcanzar el contacto máximo entre sí y el mínimo con el espacio vacío, esto es: la redondez esférica. En cuanto fuerza superficial, esta atracción confiere a la gota (agua o mercurio), si ésta no es demasiado grande, una semejanza con la rigidez (como la de la hoja combada de una espada), de modo que las gotas de agua rebotan, como si fueran cuerpos sólidos elásticos, sobre una superficie cubierta de semillas de licopodio.

Que por lo demás el agua (y presumiblemente también todo otro fluido) sea una materia elástica es algo que ha sido directamente demostrado por medio de pruebas efectivas de su compresión.

[a]Se ve fácilmente que lo que el calórico sea propiamente en sí [es algo indecidible], pues es una cosa imponderable, incoercible, incapaz de admitir configuración y que penetra a toda materia. Como todos los cuerpos sólidos se calientan por fricción y percusión, pero no los fluidos, sin que se vea que esa estofa, que aumenta en el cuerpo calentado, sea extraída de otros cuerpos, es fácil colegir que todo calor debe estar, inevitablemente, en conexión con la vibración de las par-

tes mínimas de la materia de un cuerpo y que, por consiguiente, el calor es capaz de un aumento meramente formal.

De los saltos de agua y la hidráulica.

De la hipótesis directa y subsidiaria[93].

XXI,259 De la *protestatio facto contraria*, en la hipótesis de que no haya vida futura ni exista un Dios bajo el respecto práctico[94].

Por medio de la vibración del cristal es sacudida, y por tanto también rarificada y dilatada, el agua en el tubo capilar o entre dos láminas de vidrio, pues una materia puesta en vibración ocupa más espacio que otra en reposo. Que esta vibración no produzca ondas, como pasa al frotar un vaso, se debe a que la mano no entra en contacto con aquélla[95].

Todo fluido contiene un *quantum* de calor y por tanto un grado de vibración, que comunica al recipiente en que se encuentra; sólo que éste contiene impactos más o menos grandes de oscilación, según tenga mayor o menor tensión con respecto al fluido contenido.

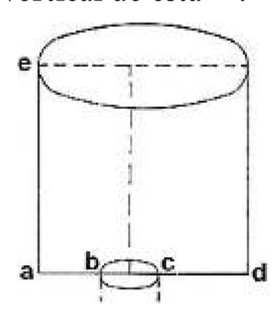
Que en el fluido haya mezclas de muchas clases, presentes en otros tantos medios de disolución, cada uno de los cuales penetra al todo —y por tanto, se penetran todos entre sí—, conservando cada uno, empero, su particular tensión y tono; todos ellos son mezclados por el calor [convirtiéndose] en uno[96]. Con la pérdida del calor se concentran los elementos sueltos y se unen en fibras, láminas y bloques, pero de tal modo que cada lámina está separada de las otras por calórico.

§ 14

Ahora bien, la propiedad elástica del fluido (aquí, del agua) sirve sólo para la hidrostática, doctrina de la fuerza de sustentación de un cuerpo líquido, o de otro que ocupe su lugar en el agua, de modo que parece perder en ella su propio peso, en cuyo caso el momento de caída de este cuerpo es el mismo; y cuando la presión es establecida, mediante tubos, en sentido inverso, proporciona igualmente en un instante sólo el momento de velocidad de subida, no una velocidad finita de su movimiento.

El Principio de la hidráulica es: «Por la presión de su propio peso, el agua vuelve a subir, en movimiento libre, hasta la altura del depósito, con velocidad inicial
XXI,260 igual a la que alcanzaría un cuerpo al caer de esa altura»[97]. Por consiguiente, al salir por una apertura del fondo —de radio insignificante, en comparación con la altura— el agua, a causa de la presión con que circunda esa apertura, deberá alcanzar esa misma velocidad, haciendo omisión del aumento debido a la caída libre.

La presión del agua, que hace salir a ésta en chorro, tiene lugar —en un fondo simplemente agujereado— no en la dirección de la gravedad, sino lateralmente con relación a la vertical de ésta[98]:



La materia del calor es incoercible, pues penetra a todo cuerpo, aunque con mayor o menor resistencia.

También a eso se debe que sea imponderable.

§ 15

Toda fluidez está basada en la trepidación de una materia en el interior de todas sus partes (*motus tremulus*)[99].

Pues toda materia fluida lo es sólo a causa del *calor*, que la fluidifica; no podría ser éste, empero, omnipenetrante y dilatador si no contuviera un movimiento
XXI,261 interno de repulsión de todas sus partes, alternándose continuamente con la atracción de éstas (*motus oscillatorius*), porque sin atracción se dispersarían, y sin repulsión mutua se solidificaría. Por eso [el éter] sería también atractivo, a fin de constituir un todo[a] continuo, aunque sus partes no se solidificarían mutuamente: estas dos exigencias juntas sólo pueden encontrarse en el estado de trepidación interna (*motus tremulus*), en el cual ocupa la materia un espacio mayor del que le corresponde en reposo, sin dispersarse, mientras que, en cambio, las partes se aproximan mutuamente más de lo que permitiría, en estado de reposo, la fuerza expansiva; por eso la fluidez de la materia debe ser un estado[b] concebido en rápido cambio continuo de repulsiones y atracciones de contacto (*motus oscillatorius*).

Ahora bien, cabe tomar como mera hipótesis esta explicación de la modificación de la materia por el calor como causa de fluidez; pero es difícil poderla evitar, así como esperar otras explicaciones verosímiles de esos fenómenos.

§ 16

De la naturaleza de las materias fluidas, según lo que de ellas pueda inferirse a partir de experimentos con tubos capilares.

En tubos estrechos o, con el mismo resultado, en láminas de vidrio inclinadas en ángulo agudo, el agua sobrepasa la altura de la superficie del agua en que el tubo está inmerso, y tanto más cuanto más cercanos estén entre sí los puntos opuestos del vaso que atrae al agua. Atraída así por el vaso, el agua pierde por ello parte de su peso y, si confluyen las pequeñas elevaciones de las partes opuestas del vaso, rebasa el nivel de agua del recipiente. ¿Cuál es la causa de esto?

XXI,262 No puede ser sino ésta: el agua, allí donde está en contacto con el vidrio —y en virtud del movimiento oscilatorio por el que el calor produce en general la fluidez del agua—, en el punto de contacto con el vidrio, y en sus proximidades, se convierte en un fluido de especie más *ligera*[100], y por eso se eleva por encima del nivel del agua, o sea en el tubo, conforme a la ley ya señalada: que una materia cuyas partes están interiormente en movimiento oscilatorio (*motus concussionis*), que cabe considerar como continuo, ocupa más espacio —haciéndose, por tanto, de *especie más ligera*— que la situada a mayor distancia de aquella superficie más densa[a]; esa materia se ve pues elevada, o por las columnas de agua que se encuentran dentro, o por el agua del recipiente, fuera del tubo.

[b]De acuerdo con la explicación habitual de la capilaridad, el agua se adhiere a un cuerpo sólido, a saber, al anillo de vidrio que está por encima del nivel del agua en el tubo. Ahora bien, el capilar puede ser bañado completamente, sumergiéndolo más profundamente y en vertical en el fluido, y sin embargo, cuando se le vuelve a llevar a la altura inicial, el liquido permanece al nivel anterior, aunque ahora no debería estar ya adherido al anillo de vidrio en cuanto cuerpo

sólido, sino al agua que baña el interior del tubo. Esto último, empero, y según las condiciones arriba indicadas, no puede suceder, ya que el agua cambia de posición en el agua por su propio peso, y por tanto debería descender hasta la superficie horizontal fuera del tubo.

Pág 4

El modo habitual de explicar esta subida del agua en un capilar consiste en admitir que el anillo de vidrio que está por encima hace subir el nivel de agua a tanta altura como lo permite el peso de la columna interior de agua. Pero este tipo de explicación se equivoca en dos puntos: 1) que de ese modo se admite una
XXI,263 hipótesis muy arriesgada, a saber: la de la atracción del vidrio a *distancia*; 2) que, aun admitiendo esa hipótesis, queda sin explicar a qué se debe que el agua del tubo permanezca en suspensión por encima del nivel de agua en el recipiente externo.

Si, pues, sumergís este capilar, primero, tan profundamente en el recipiente que quede bañado en su interior por completo, el vidrio permanecerá, ciertamente, bañado en su interior; pero ello no impedirá que, dentro de este vidrio bañado, el agua deba descender a causa de su peso hasta el nivel del recipiente, porque las partes del agua (según los Pr. Met. de la c. n., pág.)[101] cambian mutuamente de posición con una fuerza minima, y consecuentemente, con un mínimo de peso, de modo que el agua debería descender siempre en los capilares en virtud de su propia gravedad. La causa de este fenómeno no puede ser, pues, otra que la rarefacción del agua por las colisiones en su interior, producidas en general por el calor —cosa precisa en todo fluido—. Y esa causa está en conformi-

dad con las leyes generales de la hidrodinámica[*] [102] [103].

También puede establecerse esta prueba de modo indirecto. Si, en efecto, la causa de la subida en los capilares se debiera a la atracción que el agua ejerce internamente en el recipiente [*interrupción*].

XXI,264 [a] *Vis mortua, vis vitalis, vis vivifica*: fuerza muerta, viva, vital, vivificante.

a) del momento del movimiento; b) del impacto; c) de la organización; d) de la espontaneidad (de arbitrio). *Animati*. Cuando se suprime la presión, la elasticidad del agua no es mayor que la atracción [ejercida] para volver a ocupar el espacio anterior. No sirve, pues, para explicar la *salida violenta* [*Sprung*] del agua del tubo.

En la apertura del fondo de un recipiente se ejerce tan sólo una presión horizontal, igual a la ejercida por la columna de agua contra el fondo; una película de agua infinitamente sutil que, comprimida, origina un chorro de agua [*Wasserstrahl*] de momento de peso superior a aquélla. Ahora bien, un momento no puede producir ningún movimiento con una cierta velocidad sino en un cierto tiempo. El momento del movimiento horizontal estará, pues, respecto al momento de gravedad, en razón inversa de ¼ de diámetro de la apertura circular respecto a la altura de la columna de agua, porque la velocidad del flujo de agua, producida por la presión [*interrupción*].

El impacto de un cuerpo de velocidad finita determinada (p. e.: el de un perdigón contra la tierra) es infinito en comparación con el movimiento en un momento, como es la presión, esto es, el peso; la fuerza

motriz de una materia que fluye con la misma velocidad es igual a un momento de movimiento de un cuerpo (a un peso); es sólo una presión, o sea fuerza muerta, igual a un peso. La elasticidad del agua, que debe asumirse en vista de los fines de la hidrostática, ha de entenderse sólo como la que proporciona al agua una tendencia a volver a su estado natural tras la compresión y a tomar su anterior *volumen*; no a rebotar [*springen*], sino a actuar del mismo modo en todas direcciones.

Legajo quinto, pliego I, pág. 4

(δ)[a]

XXI,503 … El *pulsus*, es decir, la alternante atracción y repulsión de la materia del espacio cósmico (*attractio et repulsio*), [es lo] que proporciona el concepto de un calórico omnidifuso que agita incesantemente a la materia cósmica; es una fuerza viva, distinta de la represión y de la contrapresión, con las cuales todo queda en reposo. Reusch[104].

Todo fluido es, o capaz de formar gotas, o aeriforme; en ambos casos, ponderable y coercible. O bien no es ninguna de estas cosas, sino una materia a la que sólo negativamente puede atribuirse fluidez.

Las pulsaciones son de dos clases: I) la que siempre se propaga en línea recta; 2) la que se difunde en todas direcciones. Calor y luz.

Capítulo tercero

TÓPICA DE LAS FUERZAS MOTRICES DE LA MATERIA

(Julio 1797-enero 1799)

De los folios signados **A, B, C** *—de que ya hemos hablado— hemos elegido* **A** *por presentar, todavía de modo impreciso, una clasificación de las fuerzas motrices, sobresaliendo la establecida en base a las categorías de modalidad (XXI,309), claro correlato del principio de la diádica leibniziana (XXI,411). Su unión configura —puede ya adelantarse— el Principio supremo del* Sistema elemental *de las fuerzas motrices: ninguna cosa puede encontrarse en el ámbito de la experiencia sin estar completamente determinada con respecto a toda otra (la* composición *leibniziana), pues su conocimiento* fáctico *depende del conocimiento* a priori *de las conexiones necesarias de tal cosa con el resto del sistema (lo cual no quiere decir que baste el conocimiento* a priori *para conocer efectivamente algo: la necesidad es el establecimiento de la posibilidad de la facticidad* cognoscible*). En una palabra, estamos ante la formulación trascendental del principio de razón suficiente (cf.* KrV *B 246/A 200-1 y, en general, los* Postulados del pensamiento empírico*).*

(Julio 1797-julio 1798)

Legajo III, pliego VI, pág. 1

(A)[a]

XXI,307 … INTRODUCCIÓN

De las fuerzas motrices de la materia.

§ 1

Física es la ciencia natural basada en la experiencia; su objeto es la materia en general, en cuanto provista de fuerza motriz según leyes empíricas.

§ 2

Todas las fuerzas motrices son la atracción y la repulsión; de ahí que una materia, o una parte de ella, tenga tendencia (*nisus*) a aproximarse a otras, o a alejarse de ellas.

XXI,308 Esta tendencia a iniciar un movimiento con cierta velocidad en la misma dirección, o en dirección opuesta, es llamada momento de velocidad, pues se requiere un tiempo para alcanzar, por acumulación continua de magnitudes infinitamente pequeñas de movimiento, una velocidad finita (mensurable), cuyo incremento se denomina aceleración (*acceleratio*), llamándose movimiento uniformemente acelerado (*motus uniformiter acceleratus*) cuando aumenta por puros momentos iguales; en base a esto puede entenderse también de suyo el movimiento uniformemente retardado (*motus uniformiter retardatus*)[105].

Toda repulsión de las partes de la materia (por la que ésta se hace expansiva) es una fuerza superficial, esto es: un *quantum* mayor de fuerza no mueve externamente a la materia con mayor velocidad que un *quantum* más pequeño, porque sólo ejerce fuerza motriz en el contacto. Por el contrario, la atracción de un *quantum* mayor de materia puede imprimir en un momento una mayor velocidad a otra materia externa (como sucede con la fuerza de gravedad); y no actúa superficialmente, sino que también lo hace, o al menos puede hacerlo, hasta en el interior de la materia atraída; por ello es también útil dividir las fuerzas motrices en fuerza superficial y fuerza penetrante, por lo que respecta a la diferenciación entre fuerzas físicas.

Observación. En cuanto fuerza superficial, la extensión [*Ausspannung*] no puede ser uniformemente acelerada, pues su momento decrece con el aumento

de expansión. Pero muy bien puede serlo la atracción (p. e.: por la fuerza de gravedad), porque actúa *inmediatamente* en el interior de la materia; la primera tiene influencia inmediata sobre la materia solamente en la superficie y por contacto, pero en su interior actúa sólo por acción y reacción, las cuales se anulan mutuamente.

XXI,309 [a]La aparente atracción y repulsión en los capilares. Cristalización en chorros lineales de hielo, en figuras de nieve, en láminas y en bloques de hielo[106].

De la cohesión de [lo sólido] con lo fluido, y en los capilares.

De la cohesión de lo sólido.

4. Categ. De la conexión de toda materia con el todo de la misma. La totalidad de la comunidad, absolutamente considerada. A partir de la posibilidad de la facticidad cognoscible, esto es: necesidad.

De la estratificación (*stratificatio*) de lo diverso como causa de la rigidez.

Crystallisatio.

Textura: fibrosa, laminea, truncalis.

3. Categ. Relación: Cohesión mutua de las materias rígidas. Del origen acuoso o Ígneo. Tierras y metales. Brillo de éstos.

La *Transición* contiene meramente conceptos de pensables Fuerzas motrices de la materia, así como sus leyes; pero su realidad objetiva no ha sido aún constituida, ni fundado un sistema de conceptos —según la forma— que pueda convenir a la experiencia.

De la extensión: la que no es uniformemente acelerada es como la atracción por gravedad.

Las atracciones del fluido actúan también sobre meras superficies.

Como cubierta del legajo IV, Kant ha utilizado el diploma de licenciatura de J. M. Hübschmann, fechado P. P. Domenica Quasimodogeniti 1798*, y que ha sido plegado en dos. Contiene anotaciones muy diversas, de entre las cuales hemos escogido las referidas a las propiedades del éter, un primer apunte sobre el problema fundamental del criticismo: la posibilidad de las proposiciones sintéticas* a priori *(problema que se repetirá casi obsesivamente en los últimos legajos), y un interesante apartado, denominado* Conclusión*, sobre Dios, la inmortalidad del alma y un tema típicamente kantiano: el progreso del género humano hacia lo mejor.*

(Abril-octubre 1798)

Legajo cuarto, pliego I, pág. 1

(*Cubierta*)

XXI,337 Toda materia es ponderable; una materia imponderable es una contradicción, pues la ponderabilidad constituye el concepto de materia, o sea, de movilidad. Pero sólo por experiencia puede conocerse [*bekannt*] si hay también una materia *incoercible*. En efecto, tal materia debe ser omnipenetrante, bien como la *magnética*, que actúa en relación con una cierta materia, p. e. la magnética, bien como el calor, que lo hace en relación con toda materia en general. Otra cuestión es si aquél [actúa] por atracción intima y comunidad, succionando por contacto; fluidez es la propiedad de una materia cuyas partes pueden cambiar de posición al entrar en contacto. Una tal materia, ¿es originariamente fluida o causa del calor, o bien es el calor mismo esa materia? Ese fluido, ¿es elástico sin cohesión o bien es al mismo tiempo coherente en su interior? Si lo último, sería un fluido capaz de formar gotas, cuyo movimiento es un momento de velocidad, esto es,

presión igual a peso: ¿se computará según el cuadrado de la velocidad?

Lo móvil en el espacio, en cuanto moviéndose de por sí, es la materia.

Pero moverse de por sí compete a lo móvil que, sin movimiento previo, produce sin embargo movimiento de un [lugar] a otro. Es movimiento originario, automáticamente atracción y repulsión, si son suprimidos los obstáculos.

[107]No hay más solución al problema de cómo son posibles p[roposiciones] sint[éticas] *a priori* que ésta: la
XXI,338 intuición, según su forma, representa meramente lo subjetivo, esto es el modo como el sujeto es afectado, o sea el sujeto en el fenómeno; pues entonces y sólo entonces puede ser determinada *a priori* la forma bajo la cual debemos necesariamente intuir el fenómeno. Esto [sucede] aun en el imperat[ivo] cat[egórico].

Pág. 2

XXI,340 …[a] La atracción newtoniana es *inmaterial*; [la d]el calor, material. La primera, instantánea[108]; ésta (sobre todo por mediación de la luz), en un cierto tiempo: fuerza actuante en todas direcciones. Base de la luz es el éter, condensado en todo cuerpo celeste, y que propaga continuamente su movimiento oscilatorio por medio de su atracción universal; ahora bien, la compresión de la materia, que en el principio era fluida, [y] las emisiones de luz y *calor*, debidas a la enorme presión del cuerpo fluido del sol, han producido muchas otras [materias] elásticas, p. e.: electricidad[109].

Puede definirse a la materia (en oposición a la forma) de dos modos: por la extensión del espacio y por su movimiento en el tiempo. Materia es lo que llena

activamente el espacio; o también: lo *móvil* en el espacio. La primera definición expresa la *repulsión en la frontera* de un cierto espacio: esta explicación no determina la *cantidad* de materia; pues la repulsión de la materia es siempre igual, lo mismo si se ocupa mucho espacio que poco (el cilindro puede contener [una columna] de aire de infinita altura, o de tan sólo una pulgada, para evitar que se llegue a cierta dispersión).

Tampoco la atracción de las partes en un cierto espacio, que pone límites a esa repulsión y delimita el *volumen*, implica cantidad alguna de materia, porque en este caso no se trata sino de la forma en que se aglutina lo múltiple. En todo esto no se trata de la cantidad de la materia; ésta es, por el contrario, el todo móvil en cuanto que unifica todas sus partes, esto es: en masa, a diferencia del movimiento en flujo, que se opone al movimiento de otro [móvil]. Un cuerpo es una masa delimitada[110].

Pág. 3

XXI,344 …[a]Estas divisiones expresan *contrarie opposita*:

Expansibilidad

Cohesión y elasticidad	Rigidez y fluidez
Ambas como fuerzas superficiales	Atracción interna que se opone al cambio de figura o lo determina por su propia fuerza.

Calor y luz

Penetrabilidad o impenetrabilidad
en razón de la materia.

…

CONCLUSIÓN[111]

La naturaleza entera clama ante la razón humana: hay un Dios, es decir: un poder supremo que ha creado el mundo y lo ha ordenado finalísticamente según reglas; poder que no podemos representárnoslo sino por analogía con una *causa* (percibida en nosotros cuando referimos efectos a fines) que tiene *entendimiento*. Porque sólo por nuestra facultad de entendimiento podemos pensar para nosotros una conexión entre las cosas según fines, imponiéndose así en nosotros, irresistiblemente, la idea de una causa suprema como suma inteligencia.

Ahora bien, queda en la mayor oscuridad si esta idea no será quizá un antropomorfismo[112], dado que no ha sido establecida más que por comparación con nuestra facultad de pensar el mundo como producto de una causa semejante a nuestro entendimiento, y
XXI,345 [de pensar] el curso de la naturaleza tal como nosotros lo percibimos: en función de una hipótesis de conducción del género humano según los fines que pueda pensar nuestra razón (pues se ha visto que, en sí, ha sido aquél fuente de la mutua destrucción de los individuos, limitándose a ser el origen de la conservación de la especie, etc.). De modo que ello no basta para pensar mediante nuestra razón en una Causa Suprema, orientada —por analogía con nuestro entendimiento — a fines superiores de los que podamos sacar de la naturaleza, y a que nos comportemos prácticamente en la vida de modo adecuado a esas ideas. Hay una vida después de la muerte. Todo ser vivo perece; solamente la especie (en lo que nosotros podamos juzgar) dura eternamente. Debemos admitir esto también por lo que respecta al hombre. Pero lo característico de éste es: que la especie, en sus disposiciones espirituales,

siempre está en progreso hacia la perfección a lo largo de la cadena de generaciones; y, en su determinación para ello, le parece alcanzar el fin (del creador) por lo que respecta a su existencia, fin que, si se llega a ese progreso, no podrá estar ligado a la desaparición de la especie: pues entonces ese fin no sería *nada*, y habría progresado sin fin último. Ahora bien, como todos los miembros de esta serie tienen una tendencia natural hacia ese fin, y la existencia [*Daseyn*] de cada uno era un paso en la escala de los progresos, como esa existencia (con excepción de la última) es fin y a la vez también medio, sólo cabe considerar la existencia [*Existenz*] de esa escala como fenómeno del existir [*Daseyn*] y de la conexión de seres racionales, de manera que la *existentia Noumenon* real y verdaderamente sólo de un modo negativo (a saber, no *estar* para siempre en este mundo), aunque con todo [*interrupción*].

El continuo progreso del género humano hacia lo mejor sería un efecto mayor que su causa si no se admitiera que la finalidad absoluta de su determinación y destino [*Bestimmung*] ya está contenida como unidad en dicho género; y el progreso en el tiempo sería tan sólo *perfectio phaenomenon* si la *perfectio noumenon* no estuviera ya de suyo contenida *a priori* en esa limitada perfección; por su parte, la eterna vida futura del hombre estaría ya oculta, como en un germen, en la disposición natural [*Naturanlage*] de éste.

Las condiciones temporales que hacen representarse
XXI,346 a la humanidad y a la finalidad de ésta como *fenómenos* de intuición sensible desaparecen cuando el destino y determinación del hombre en su género, en cuanto basados en su razón, tienen como Principio al fin últi-

mo; pues entonces ya es el hombre un ser tal como él mismo comprende que debe llegar a ser.

[a]Hay una vida para los hombres después de la muerte. Pues la naturaleza, en cuanto organizada, tiene una ley de permanencia de la especie humana, de modo que ésta continúa existiendo aun cuando cambien los individuos a través de las generaciones; así, los individuos participan también en su historia, aunque en parte se separen de ella en perfección (según la especie), de manera que tras la muerte de cada uno permanezca, sin embargo, la conciencia de la especie. Ahora bien, esto puede entenderse ciertamente al modo como se propagan otros seres organizados en el reino vegetal y animal, en cuanto que es la naturaleza la causa inmediatamente eficiente; pero en tanto que es el hombre mismo, en virtud de su libre arbitrio y con conciencia de sus propias facultades, la causa de un tal progreso, se hace necesario aceptar otro Principio, no sensible, al cual no conviene la ley del nacer y el perecer; es decir, no basta la mera naturaleza para explicar ese progreso. Por consiguiente, aceptar que haya una vida consciente del hombre tras la muerte es una buena y apenas evitable hipótesis para explicar este fenómeno del *perfeccionamiento*, y es suficiente por tanto en el respecto práctico (a fin de que el hombre regule su vida en conformidad con ella), aunque no deba aceptarse para explicar ese fenómeno desde el punto de vista teórico. Pero tampoco hay que aceptarla en un respecto práctico condicionado; pues si a alguien le preguntara un ángel si, a pesar de que no le fuera dada seguridad alguna de que le iba a ir continuamente bien o al menos siempre mejor en otra vida,

se atrevería a comprometerse a ello con carácter irrevocable [*interrupción*].

No puede entenderse a la letra la visión [*das Anschauen*] de la divinidad. El lugar de manifestación de su poder y sabiduría, que continuamente se hace más amplio, constituye el modo de acercarse a esa visión, pero al mismo tiempo hace cada vez más inconcebible su [*sein*] naturaleza.

Es pretencioso pedir y asegurar[a] algo más.

XXI,349 … ¿Se podría desear vivir eternamente con todas las mudanzas que el destino deba llevar consigo?

…

De las tres dimensiones de las Tuerzas naturales: 1) químicas, 2) orgánicas, 3) fuerza vital. Del mismo modo en el hombre: 1) entendimiento, 2) fac[ultad] de juzgar, 3) razón.

Contemporáneas a los pasajes anteriores, pero fechadas con una mayor precisión (agosto-septiembre 1978), las hojas sueltas *3/4, 5 y 7 contienen interesantes precisiones sobre el carácter de las fuerzas motrices (en particular, su papel intermedio entre metafísica y física, ya insinuado en la* Crítica de la razón pura *y en los* Principios*: ver mi* Introducción *a la presente edición) y sobre la proyectada división general de la obra póstuma en sistema elemental y sistema del mundo. Por lo demás, queda perfectamente ubicada la temática (tópica) entre metafísica de la naturaleza y física, que puede enlazarse, significativamente, con la* Tópica *trascendental (B 324/A 268 y sigs.) y la* Fisiología *de la* Crítica *(B 873/A 845 y sigs.). También se apunta al paso de agregado a sistema mediante Principios formales y un* esquema *de las fuerzas, con lo que la conexión con los grandes temas críticos queda firmemente establecida.*

(Agosto-septiembre 1798)

Legajo cuarto.
Hoja suelta 3/4, pág. 1

…[b]Los Pr. Metaf. muestran una tendencia a la física
XXI,478 ca como sistema de fuerzas motrices de la materia. Tal sistema no puede provenir de meras experiencias, pues ello da tan sólo *agregados*, a los que Taita la completud de un todo; pero tampoco puede hacerse simplemente *a priori*, pues se trataría entonces de principios metafísicos, los cuales no contendrían fuerzas motrices. Por consiguiente, la Transición de la metafísica a la física (transición del concepto *a priori* de lo móvil en el espacio —es decir, de una materia en general— al sistema de las fuerzas motrices) puede unir ambas en un sistema en virtud de lo que las dos tienen en común: las fuerzas motrices, las cuales no actúan precisamente sobre la materia, sino unificándose y contraponiéndose entre sí; se configura así un sistema de la doctrina universal de las fuerzas (*physiologia generalis*) mediador entre met[afísica] y fís[ica], y que contiene de suyo un sistema de la aplicación de conceptos *a priori* a la experiencia, es decir: un sistema de investigación de la naturaleza. La Transición es propiamente una *doctrina* de la investigación de la naturaleza.

XXI,480 [a]«El fuego es calor acompañado de luz. Dilatación espacial a causa del calor (pero a menudo por rigidificación): calor como causa única de la fluidez. Las materias permanentemente elásticas están en intima combinación con el calórico. El calor no puede explicarse por meras vibraciones. Combinación química del calórico con los cuerpos. Al fundirse la nieve se pierde una cierta cantidad constante de calor perceptible, que vuelve a encontrarse en la congelación del agua; aunque ésta sea ciertamente la causa, ¿por qué un termómetro situado en el agua que se está congelando no desciende por debajo del punto de congela-

ción? Ello se debe a que el calor *liberado* por el agua impide un mayor enfriamiento.

»Se ve ahora al calórico como algo combinado químicamente con los cuerpos, según la distinta afinidad que con ellos guarde, y por eso

Pág. 2

puede perder la actividad que tendría en estado libre. Esta estofa, no del todo hipotética, no puede ponerse ante los ojos, encerrarse en recipientes ni someterse a inmediata experimentación. El calor libre evapora las partes de los cuerpos, dilata los recipientes, transforma los cuerpos en materias elásticas. Es impensable un espacio vacío de calor. Y sin embargo es el calórico una materia *terrestre*. Los rayos solares no lo producen, sino que se limitan a excitarlo. Esta estofa es un medio universal de disolución que, como todo *menstruum*, pierde a causa de la combinación efectiva [con otras materias] parte de su fuerza de disolución; en estado de saturación plena, esta fuerza no muestra
XXI,481 ya, tras quedar libre, ninguna otra [propiedad], sino que se vuelve a manifestar de nuevo. Así es como los ácidos pierden su causticidad al combinarse con sales alcalinas, mostrando de nuevo esa propiedad al separarse de ellas. Afinidad electiva. En estado ligado se encuentra siempre ese calórico que hace tomar a las materias forma fluida, vaporosa o aérea. Los mejores conductores de la electricidad lo son también del calor. 1 libra de agua *fija* 21 veces más calor que 1 libra de mercurio.

1) Cuando los cuerpos sólidos pasan a estado fluido fijan más calórico; cuando los fluidos se solidifican liberan calor perceptible.

Una masa de hielo de 32° Fahrenheit, mezclada con una masa igual de agua a 173°, se funde completamente; la mezcla resultante conserva empero la temperatura de 32°, de modo que en la fusión han sido empleados solamente 140°, latentes en el agua fluida.

Se *libera* calor cuando cristalizan las sales de una solución.

2) Cuando se evaporan fluidos capaces de formar gotas, fijan más calor; por el contrario, se libera calor cuando materias vaporosas se condensan, haciéndose fluidas o sólidas.

3) Cuando estofas sólidas, fluidas capaces de formar gotas, o vaporosas pasan a tomar figura de *aire*, fijan más calor; cuando tipos de aire se transforman en estofas sólidas, fluidas o vaporosas, es liberado calor perceptible». *NB*: La segunda parte de esta proposición puede demostrarse suficientemente mediante experimentación.

Hoja suelta 5, pág. 1

XXI,482 … Hay que llenar pues una laguna entre los principios metafísicos de c. n. y la física; y esa tarea es denominada la Transición de los unos a la otra.

1) Fuerzas motrices de la materia según la cantidad de materias, etc.; *summa* según las categorías.

2) Condiciones formales de este movimiento, en cuanto basadas en Principios *a priori*:

XXI,483	atracción	repulsión
	ponderable	imponderable
	coercible	incoercible
	existente de por	

sí en el espacio o inherente.

NB: Los títulos del sistema de las categorías son aquí solamente 2, en cuanto potencias dinámicas: +*a* y –*a*[113].

1.ª parte.—Sobre el sistema doctrinal de la investigación *a priori* de la naturaleza.

2.ª parte.—Del sistema del mundo.

Pág. 2

XXI,485 … La filosofía de la naturaleza consta, pues, de metafísica de la naturaleza, tópica (por lo que respecta a las fuerzas motrices de la naturaleza) y física (conexión de aquéllas en un sistema de conocimiento natural por experiencia). Sin tópica puede haber ciertamente investigación de la naturaleza, pero no podrá ser denominada ciencia natural empírica.

La ciencia natural consta: 1) Del concepto de cosas naturales y de la fuerza motriz inherente a ellas. 2) [De su situación] en el compendio (de la fisiología); y de la descripción pictórica [*Ausmalung*] de los seres naturales.

2) Pr. filosóficos (no matemáticos) de la c. n.; 3) Tópica dinámica, determinada *a priori*. Mürhardt[114] resolvería una importante tarea si explicase por qué coincide tan exactamente la rotación de la luna con la revolución sinodal, pues si coincidiera solamente de un modo aproximado necesariamente habrían de separarse una de otra.

Modalidad es la representación de las fuerzas motrices según la posibilidad, facticidad o necesidad de los movimientos por ellas producidos. En la idea de la filosofía natural, los pr. metaf. muestran una tendencia a la física entendida como un sistema que debe ser

empírico, al cual corresponden empero Principios formales *a priori*, así como un esquema que señale de antemano los lugares físicos *a priori* para lo empírico, y presente en una tabla los lugares posibles, pues de lo contrario no podría ser la física el todo de un sistema para guiarse en la investigación de la naturaleza, sino meramente un agregado del cual se ignora lo que falla.

Una tópica de la doctrina de la naturaleza sería simplemente empírica, de modo que para fundar la física sobre ella [tendría que] ser infinita. Pero la tópica de la investigación de la naturaleza puede acontecer *a priori*.

Hoja suelta 7, pág. 4

XXI,486 … Antes de pasar a la física y tratarla conforme a la experiencia debo investigar de antemano cómo inquirir las leyes naturales, y pensarlas *a priori* en un sistema.

Pág. 2

XXI,487 De los pr. metaf. de la filosofía natural, la ciencia no puede pasar inmediatamente a la física (esto es: a algo fundado en gran parte empíricamente) porque, como ésta depende del azar de las percepciones, de tiempo en tiempo deparadas, no cabe esperar sistema alguno de una tal ampliación de conocimiento natural (como quiere en cambio la física, y tal como debe ser según su idea), sino sólo un agregado fragmentario.

Debe llegar a darse entonces un concepto intermedio, no perteneciente al campo de la metafís[ica] ni al de la física, y que se límite a efectuar la transición de una a otra; dos ciencias separadas que, al entrar en conexión, constituirán un sistema de ciencia natural.

Las distintas fuerzas motrices de la materia, junto con sus leyes, nos deben llegar a ser conocidas [*be-*

kannt] por la experiencia (*a posteriori*), constituyendo la estofa de la física (lo material). Pero el concepto y Principios para investigar en general y clasificar estas fuerzas motrices de la naturaleza en la experiencia, en una palabra: la tópica universal de un sistema de la física en general, es algo en relación con lo cual cabe aceptar *a priori* que toda investigación natural deba efectuarse en conformidad con esa clasificación. Por una parte, formalmente: relativamente a Principios *a priori*; por otra, materialmente: relativamente a Principios empíricos. Aquí no me refiero a otra física que a la de la materia inorgánica.

XXI,488 … *Philosophia naturalis empírica. Pars elementaris.*

Tengo que saber de antemano cómo debo investigar en la naturaleza, a fin de llegar a la física. Para ello es preciso [*interrupción*].

Ciencia natural (*scientia naturalis subiective sic dicta*): es, o metafísica de la doctrina de la naturaleza o física. Pero esta última no constituiría sistema con la primera —ya que la física sería un mero agregado de percepciones— si no hubiera una transición de la una a la otra.

El pliego 3 del legajo II (que Kant dejó sin signar) y tres pliegos del legajo III (signados con las letras góticas **A-C***) corresponden a la misma época que las* hojas sueltas *anteriormente traducidas. Su mayor interés radica en la nueva redacción de* Prólogos *a la Ciencia de la* Transición*, acentuándose —en un terreno en que Kant se mueve, obviamente, con mayor soltura— los aspectos propiamente filosóficos y, muy especialmente, los que apuntan a un mayor constructivismo por parte del sujeto. La audaz caracterización de las fuerzas motrices como* qualitas occulta *queda inmediatamente matizada por el verbo empleado: no las conocemos [*kennen*] en la experiencia; esto es, desde un punto de vista meramente físico*

son hipótesis explicativas que, a su vez, son inexplicables (como se admitía ya en los Principios*: IV,513)* dentro de la ciencia física. *Sólo desde el éter (calórico), designado ya como* necesario *en el pliego signado* **b***, es decir: desde una «materia» no física, sino fisiológica en favor de la física, son derivables las fuerzas motrices.*

Por lo demás, ya en c *aparece una problemática abundantemente presente en todo el* O. p.*: la polémica con Newton. En todo momento está igualmente presente la crítica interna a la insuficiencia de los* Principios*, que se limitaban a fundamentar una física general. Kant caracteriza aquí a la* Transición *como* Protofísica*, una excelente denominación dentro del conjunto de la filosofía natural (metafísica, protofísica, física) que, sin embargo, no vuelve a aparecer en la obra.*

Un último punto, de muy fecundas consecuencias: el método a seguir aparece aquí explícitamente designado como esquematismo del Juicio*, tema sobre el que se volverá, y que ha inspirado profundas reflexiones a Roger Daval (*vid. *Bibliog.).*

Legajo segundo, pliego III, pág.1

XXI,174 Transición
de los principios metafísicos
de la ciencia natural
a la física.

PRÓLOGO

Si en un sistema (no un agregado fragmentario) de *ciencia natural* ésta es, en general, filosófica (*philosophia naturalis*), se ofrece de suyo a la razón una división superior en principios metafísicos y físicos; sin embargo, estas partes son heterogéneas, de modo que la adición [*Hinzukunft*] de una a otra no supone *progreso* (*progressus*) alguno; en cambio, el acrecentamiento [*Vermehrung*][a] de la primera con la segunda constitui-
XXI,175 rá una *transición* (*transitus*) de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física; ni los unos ni la otra

serán [tomados] simplemente para sí, sino que ésta será *complementaria* de aquéllos. No se trata de saltar de un territorio al otro, pues no se daría entonces el enlace *necesario* para la constitución de un todo de una ciencia natural, sino de un acto de posición, que la razón debe admitir, a fin de tocar ambas orillas a la vez con un solo paso.

Los conceptos de fuerza interna expansiva (*vis expansiva*) y los de cohesión interna por contacto de las partes de una materia (*cohaesio*); los de fluidez y solidez; los del calor como estofa móvil particular, o como mera forma del movimiento interno de las partes de una materia; los de coercibilidad (*coercibilitas*) en numerosas materias, aunque también la incoercibilidad de algunas; hasta la ponderabilidad (*ponderabilitas*), como tendencia del movimiento al punto central de la tierra, y la imponderabilidad (*imponderabilitas*), como fuerza que se opone a la anterior: todas estas propiedades las llegamos a conocer solamente en la experiencia; pero en física no podemos dejar de usarlas, [si las entendemos] como Principios de explicación de los fenómenos compuestos a partir de ellas: pues son los conocimientos previos universales de esos fenómenos. A este respecto hay que señalar aún que la contraposición de dos determinaciones naturales en conflicto mutuo no debe ser representada como una oposición (lógica) entre A y no A, sino como oposición (real) entre *A* y –*A*. P. e. en la cohesión: no ver su causa en la *falta de enlace* entre las partes de una materia, sino en la *separación* [*Trennung*] .*La fuerza motriz*, es decir: la causa del movimiento, no explica nada, sino que es *qualitas occulta*; algo que produce movimiento y que no conocemos [*kennen*]. En su lugar nos ocupare-

mos del movimiento de la materia en un momento, cuando el cuerpo no está ya en reposo pero tampoco aún en movimiento. Por parte del cuerpo, *nisus*; por parte de la causa del movimiento, *solicitatio*[115].

XXI,176 *Solicitare est quasi toco (solo) ciere (poetis sollicitare)*; de ahí viene *solicitare ad laborem, Séneca*[116].

Pág. 2

XXI,177 … Hay, en efecto, cierto número bien determinable de conceptos elementales, por cuya mediación cabe aplicar las fuerzas motrices de la materia en general a las relaciones presentes en la experiencia, y someter esas relaciones a leyes empíricas; la razón tiene que admitir la universalidad subjetiva de esos conceptos, pues aunque ciertamente no sean dados *a priori*, sin estos conceptos autoproducidos [*selbstgemachte*] y que conducen a la ciencia filosófica de la naturaleza, sería imposible que se diera una ciencia tal. Para nosotros son propiedades originarias de la materia, pero no como las dictaría la razón (tal como ocurría en los Pr. metaf.) sino que las atribuimos a las fuerzas motrices de la materia, las cuales nos son presentadas en la experiencia. Aquí se procede como en la ciencia dogmática de la naturaleza, pero solamente por lo que respecta al acto de pasar hacia las leyes, digamos, estatutarias de la doctrina natural empírica (física), sin dar más paso dentro de este terreno que el necesario para enlazar las dos orillas (igual que ocurre al pasar de golpe un riachuelo).

Tiene que darse una tal parte de la ciencia de la naturaleza, mediadora entre los principios metafisico9 de esa ciencia y la física, pues sin esa fase intermedia no habría conexión continua entre aquéllos y ésta, sino un salto peligroso para el sistema, que rompería

el hilo conductor de la filosofía y entregaría las proposiciones de ésta al juego de opiniones e hipótesis.

Pág. 3

Parece con todo aconsejable, por lo que respecta a
XXI,178 ciencias afines por la unidad de su objeto (la naturaleza, en este caso) y distintas en su tratamiento sólo por sus fuentes de conocimiento (Principios meramente racionales, o empíricos), promulgar un decreto público de la doctrina del método que deje libre un lugar entre esas dos ciencias, y que se límite a someter a principios la *transición* de la una a la otra.

Pues ciencias afines[a] no deben admitir —ya que se necesitan mutuamente— ser tratadas fragmentariamente (*saltando* de la una a la otra), sino sistemáticamente (*pasando* de una a la otra); en efecto, una verdadera ciencia, cualquiera sea su nombre, tiene de alguna manera afinidad en lo universal (enciclopedia) con toda otra ciencia (por lo menos según la forma).

XXI,179 En consecuencia, la doctrina de la naturaleza no debe tener aquí como tarea el dar una mera alineación de conceptos y Principios de física, juntándolos con los de la metafísica de la naturaleza corpórea (ya expuestos por mí en otro lugar), sino sólo fijar necesariamente las condiciones precisas para enlazar ambas ciencias.

El paso que hace posible la transición de un territorio a otro, y que no es dado por quien profesa esa doctrina con la intención de establecerse en uno o en otro, sino para ir del uno al otro, es un sistema perteneciente a la tópica, y trata de la conexión entre conceptos específicamente distintos.

Las 4 clases de categorías (predicamentos) proporcionan la división (p. e.: la comunidad de los cuerpos en el universo, a causa del movimiento de pulsación, *pulsus*). Las categorías tienen aquí sólo dos conceptos, pues se contraponen mutuamente como *a* y –*a*, y son todas dinámicas, o sea: se refieren a la existencia de las cosas[117].

La categoría de comunidad de muchos mundos *posibles* infinitamente, a la vez o en sucesión.

Legajo tercero, pliego II. (B)[a] pág. 4

XXI,282 … 4.ª Categoría. El calórico no es un fluido, pero hace fluido a todo. No es elástico, y sin embargo es causa de toda elasticidad. Penetra a todas las cosas: es incoercible, pero no subsiste de por sí, sino que es una materia tan sólo inherente. La materia calórica es necesaria; el calor, contingente.

Pliego III, (C)[a] pág. 1

(*Perteneciente al Prólogo*)

XXI,284 Si voy de un concepto genérico a una especie bajo él contenida, p. e.: del concepto de metal al de hierro, ello constituye solamente un progreso (*progressus*), por el cual me limito a pensar lo particular bajo lo universal,
XXI,285 determinando así al último concepto; si paso, en cambio, de un género a otro, p. e.: del concepto de metal al de piedra, ello constituye una transición (*transitus*) que, si no está estructurada sistemáticamente, dividiendo lógicamente un concepto superior en sus inferiores, es reprobada por los lógicos como paso falaz de un género a otro (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος).

La ciencia natural (*scientia naturalis*) que, ordenada conforme a Principios de razón, es denominada en virtud de esa forma *philosophia naturalis*, se divide en

doctrina natural *pura*, procedente de conceptos *a priori*, y *aplicada*; la primera lleva el título de *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural*; la segunda se llama Física, y une a la anterior Principios empíricos, como en un sistema.

XXI,286 … Cuando se habla además de principios matemáticos de ciencia natural (como en los *philosophiae naturalis principia mathematica*, de Newton) se presupone con ello que las fuerzas motrices pertenecen a la física (p. e.: gravitación, [fuerzas] motrices de la luz, el sonido y el agua), sin enseñar cómo surge el movimiento de las fuerzas motrices, sino cómo ciertas fuerzas surgen del movimiento (tal como sucede, p. e., con las fuerzas centrales en cuerpos movidos circularmente) [118]. Se trata pues, tan sólo, de una parte de la física manipulable matemáticamente y que [estudia] cómo,
XXI,287 conforme a leyes determinadas, ciertas fuerzas motrices producen movimientos y determinan su forma. Los principios matemáticos de c. n. no forman parte, en consecuencia, del sistema de las fuerzas motrices de la materia. Este consta de tres apartados: 1) Pr. metaf., que [tratan de] lo móvil en el espacio. 2) División sistemática de las fuerzas motrices de la materia, cuya enumeración denomino Transición a la física —no parte de ésta—. 3) Física como sistema. Para que esta última sea posible no pueden bastar Principios empíricos, que implican sólo un agregado fragmentario y no un sistema —ni siquiera tampoco una aproximación a éste— como se desearía en cambio lograr en física.

Debe haber, pues, Principios *a priori* de las fuerzas motrices de la materia, la especificación de las cuales debe constituir la Transición de la física: una tendencia ya internamente presente de suyo en los Pr. metaf.

—Pero como esas fuerzas motrices sólo pueden ser dadas empíricamente, deberá encontrarse tan sólo una representación de su *relación* mutua como fuerzas; p. e.: oponer atracción y repulsión de un modo real (como *a* y –*a*), y no lógicamente (como *a* y no *a*). Y las materias serán (consideradas), o como movidas y a la vez moviendo a otras, o como siendo en sí motrices, aunque no lo sean por lo que respecta a su propia variación local. De este modo, lo móvil (*mobile*) en el espacio tiene en un sentido fuerza motriz, pero en otro puede ser pensado como moviendo en reposo.

Las formas de estas relaciones de las fuerzas motrices son las siguientes:

A) Por su dirección: atracción y repulsión.

B) Por su grado: *momento* del movimiento (p. e. de la caída de los graves) o movimiento con velocidad finita.

XXI,288 C) Por su relación externa: fuerza superficial o fuerza penetrante (calor).

D) Por su duración interna: inalterable, como la gravedad. Perpetuamente.

… La física es un compendio [*Inbegrif*] de leyes naturales empíricas, enlazadas a su vez empíricamente.

La protofísica es un compendio de leyes naturales empíricas, enlazadas por la razón, constituyendo, al estar contenido lo particular en lo universal, un todo racional.

Loci topici de las fuerzas motrices de la materia.

1) Cantidad de materia o [materia] ponderable, y su opuesta: la imponderable, en un espacio del mismo tipo. 2) Cualidad: fluida o sólida —materia de la vibración por calórico y posición de las partes en una fi-

gura invariable. 3) Cohesión: en el equilibrio de lo interno y el desequilibrio de lo externo.

4.ª Categoría. Sobre el calórico en general: si será subsistente o inherente. Principio de modalidad.

Pág. 2

INTRODUCCIÓN

XXI,289 … La ciencia metafísica de la naturaleza asignaba al concepto de materia en general solamente el predicado de lo *móvil en el espacio*. Pero el concepto mediador entre aquella ciencia fundada meramente *a priori* y la física como ciencia empírica (por lo menos parcialmente) debería poner a la base de la materia un concepto que en un respecto fuera empírico pero en otro *a priori*. Y tal concepto es el de materia en cuanto animada de fuerzas motrices.

XXI,291 **Pág. 3**

… En primer lugar, de los distintos modos del movimiento como efecto de las fuerzas motrices propias de la materia (por colisión, etc.).

La mejor división de
las fuerzas motrices de la materia
tiene lugar según el orden categorial:
cantidad, cualidad, relación y modalidad.

Luego de las categorías, el esquematismo del Juicio, por lo que respecta a las fuerzas motrices de la materia.

Pertenecen a la doctrina de las fuerzas motrices originarias de la materia aquéllas [fuerzas] que no pueden ser conocidas más que empíricamente, unidas —en cuanto materiales— con Principios *a priori* para su aplicación en favor de la física.

De la tendencia de los pr. metaf. a la física: en ésta se encuentra el concepto que da forma legal a la transición de lo empírico fragmentario a lo sistemático, según Principios *a priori*.

Con la signatura No. 1-3η (más dos folios del legajo V: XXI,504-512) escribe Kant en los meses de septiembre y octubre de 1798 una bien trabada Introducción *a la nueva ciencia (Propedéutica de la Física, Fisiología, etc.), así como una* División *de las fuerzas motrices que, a pesar de las repeticiones, puede considerarse ya como establecida (como delatan la solemnidad en la expresión, los títulos en negritas —aquí transcritos en versalitas— y el cuidado en la caligrafía [*Schönschrift*]). Las referencias al esquematismo y a la arquitectónica (XXII,263) son claras y explícitas. Kant ha logrado aquí clasificar exhaustivamente las fuerzas, mostrando (la división no es genérica, sino que el segundo miembro es fundamento fisiológico —trascendental, no físico— del primero, físico) cómo en todo caso las fuerzas —ellas mismas no sensibles, sino causa del movimiento y, por ende, de la perceptibilidad de la materia— derivan de una estofa primordial: el éter calórico. Queda así abierto el camino hacia el problema fundamental de esta primera parte de la obra: la demostración de la existencia de esa estofa.*

(Septiembre-octubre 1798)

Legajo segundo, folio I, pág 1

(*Nr. 1*)[a]

INTRODUCCIÓN

XXI,161 La filosofía tiende a pasar de los principios metafísicos de la ciencia natural (*philosophia naturalis*) —basados en puros Principios *a priori*— a la INVESTIGACIÓN NATURAL (*Physica*) —sistema de conocimientos naturales *empíricos*—. Pues los llamados (con Newton) principios matemáticos de la ciencia natural descansan también ciertamente, en Principios *a priori*, pero no se trata de un conocimiento a partir de conceptos, sino a partir de su construcción (en las correspondientes in-

tuiciones puras)[119]; y no forma parte de la filosofía natural sino que, como en toda matemática, se trata solamente de un instrumento excelente, imprescindible incluso, para alcanzar ese su fin, que es la [constitución de la] investigación empírica natural en un sistema (*Physica*).

Pero es imposible ensamblar un *sistema a partir de meros conceptos empíricos*.

Siempre seguirá habiendo un cúmulo, un agregado de observaciones de esta o aquella propiedad de la materia: algo en verdad impresionante, pero que sólo puede crecer de modo fragmentario, y a partir de lo cual puede llevarse la ulterior investigación hacia donde se quiera, pues le falta la idea constitutiva de un todo internamente fundado y al mismo tiempo *autolimitante*; pero un tal todo no puede llevarse a cumplimiento sino en conformidad con conceptos *a priori*.

XXI,162 … Nunca puede ser conocido lo compuesto por mera intuición, sino por un componer con conciencia de la unidad de ese enlace, que procede pues de un modo previo y es pensable *a priori*. El concepto así engendrado es cualificado en orden al esquematismo de los conceptos (de lo compuesto en general). Para [efectuar] la transición son precisos conceptos *a priori* de fuerzas motrices, que adecúen las condiciones formales a la posibilidad de un sistema empírico, o sea, de experiencia.

Pág. 2

XXI,164 … En los pr. metaf. venía meramente representada la materia como lo *móvil* en el espacio, estableciéndose en un sistema, en conformidad con tal concepto, las leyes del movimiento que son previas a toda experiencia.

Pero el fin de esa ciencia natural es en el fondo la física, ciencia que expone sistemáticamente las propiedades de la materia cognoscibles por experiencia. Tal cosa no puede acontecer sino pensando la materia como lo móvil en cuanto animado al mismo tiempo de fuerza motriz. La cuestión es si tal progresión (*gressus*) de lo racional a lo empírico puede tener lugar inmediatamente sin atentar contra la forma del sistema; si habrá que hacer de la ciencia natural un agregado fragmentario del que siempre se ignore qué partes faltan, o tratarlas como ciencias distintas a pesar de tener en el fondo un mismo Principio, o si no habrá que considerar más bien dicho paso como un ejercicio preparatorio para la física, basándose en Principios *a priori* y colocándose en un terreno intermedio, con el fin de facilitar una transición continua (*transitus*) (no salto), a fin de conseguir finalmente proporcionar a la física y a la entera ciencia de la naturaleza la forma de un sistema. Lo cierto es que hay tales conceptos, pensables *a*
XXI,165 *priori*, de fuerzas motrices de la materia, y que no pueden ser derivados de la experiencia, pues son hechos por el entendimiento, a saber: como actos de un posible movimiento activo de una materia, en virtud de los cuales contiene la materia causalidad en sí misma[120]. Por estos conceptos tiene lugar una transición de los pr. metaf. a la física; aún más: sólo y exclusivamente por estos conceptos intermedios —que juntos constituyen un sistema especial— puede hacerse con fundamento una progresión hacia la física, y sólo en base a la mediación de estos conceptos intermedios puede ser establecido un paso seguro hacia esa ciencia.

Pliego II, pág. 2

(*No. 2*)[a]

XXI,169 … Esta Transición es pues una parte especial de la ciencia general de la naturaleza (*Philosophia naturalis*) en cuanto *Propedéutica de la física*, a fin de conectar ésta con la metafísica; un esquema sin el cual nunca podrá esperarse al respecto que se constituya en sistema (como debe ser). La forma del conocimiento científico tiene que ser dada *a priori*, colocando sobre ese entramado, y según Principios, lo empírico suministrable por la investigación natural; de este modo la física podrá pretender [alcanzar] valor de sistema.

Materias de este edificio son entonces las fuerzas motrices, pensables *a priori*. La formalidad de las mismas en su enlace o relación, necesaria para un edificio doctrinal como deberá llegar a ser la física, exige ordenar racionalmente los datos empíricos (del conocimiento por experiencia) según el Principio de completud sistemática.

Esa Transición constituye la doctrina que contiene lo subjetivo de la doctrina de la naturaleza en Principios universales, o sea: conceptos *a priori* de la investigación natural. Un esquematismo de los conceptos de la metafísica: la forma, no lo material de la física[121].

Pág. 3

I

XXI,170 División

de las fuerzas motrices

de la naturaleza corpórea.

1. Por su ORIGEN. En la materia se dan fuerzas motrices *propias, no comunicadas* simplemente por el movimiento (*vires congenitae, non impressae*). Un cuerpo circularmente movido manifiesta una fuerza (*vis centrifuga*) tendente a alejarse del punto central, pero que no

es propia del cuerpo pensado, sino impresa por movimiento; lo mismo ocurre con la fuerza que en el movimiento circular tiende hacia el centro (*vis centrípeta*). A pesar de que ningún movimiento sea originario, tiene que haber fuerzas motrices originarias y productoras de todo movimiento; de lo contrario un cuerpo se movería por sí mismo, lo cual es contradictorio con la ley de inercia.

2. Por su DIRECCIÓN. Todas las fuerzas motrices de la materia *atraen o repelen* a otra materia, siendo ambas necesarias para formar un cuerpo físico (un *quantum* autolimitante de la materia de cierta figura).

3. Por su LUGAR (*spatium*). El movimiento es *progresivo* (se mueve en masa) u *oscilatorio*, es decir: mueve en una y otra dirección sin cambiar de lugar (por lo que respecta a sus partes).

4. Por su OCUPACIÓN ACTIVA del espacio. Ocupa, o bien el lugar vacío de su cuerpo, o el llenado por otro,
XXI,171 es decir: su sustancia es penetrante; [se trata de] una propiedad establecida aquí sólo problemáticamente y sin garantizar su posibilidad, sino únicamente por mor de la completud de la división según conceptos *a priori*.

Legajo cuarto, pliego II, pág. 2

(*N. 3*)[a]

XXI,354 … De los principios *dinámicos* de c. n., que preceden a, y son fundamento de, los mecánicos.

XXI,355 De los *matemáticos* del movimiento a partir de las fuerzas motrices, y los *fisiológicos*.

Un fluido imponderable e incoercible parece ser la condición de todas las fuerzas motrices de la materia;

se extiende por todo el espacio, o al menos por el terrestre. …

Pág. 3

XXI,356 Las fuerzas motrices de la materia son:

1. Por su DIRECCIÓN. *Atracción o repulsión*. Ambas pueden ser, o fuerza superficial (como el aire, por ejemplo)[122] o penetrante íntimamente en otros cuerpos (como la atracción gravitatoria y el calor).

2. Por su GRADO. *Momento* del movimiento, o movimiento de *velocidad finita*.

3. Por su RELACIÓN. *Fuerza superficial*, interna o externa, o *penetrante* íntimamente en otra materia.

4. (Por su MODALIDAD). Fuerza *motriz originaria o derivada* (*vis originarle vel deriuatiue movens*); ésta, o producida por un movimiento, *vis centrípeta*, o bien es ella misma la que produce el *nisus* de un movimiento.

En conjunto están constituidas de modo pensable *a priori*, y deben ser aplicables a objetos de la experiencia en la división completa de una fuerza motriz propia de toda materia.

XXI,357 3) Relación: es o subsistencia o inherencia.

4) Modalidad: actúa de modo permanente o transitorio.

3) De las fuerzas motrices de la materia configuradoras en conformidad con fines: en parte orgánicamente, en parte por animación vital [*belebend*]; esto no pertenece a la Transición, sino a la física.

3) La separación de materias sólidas coherentes no puede [hacerse] de otro modo sino combinándose ésta de nuevo por fusión.

La diferencia de los efectos

producidos por esas fuerzas es:

que su causa sea una fuerza MUERTA o una fuerza VIVA. La primera es fuerza de *presión* (*pressio*); la segunda, del impacto (*percussio*), a saber: cuando pone en movimiento un cuerpo; si la fuerza viva es meramente por impacto o contragolpe de las partes entre sí, sin que la materia cambie de posición, en cuanto cuerpo, es [llamada] *trepidación* (*concussio*). Los impactos que se siguen en determinados intervalos iguales de tiempo son pulsaciones (*pulsus*); dada la uniformidad de los intervalos temporales, son comparables a las oscilaciones de un péndulo (aun cuando de hecho no sea tal cosa), y por ello son denominados *vibraciones (vibrationes, oscillationes, vndulationes)*.

El movimiento opuesto al *ondulatorio es el progresivo*, cuya fuerza motriz de arrastre de un cuerpo (en masa)
XXI,358 es fuerza de mutación local (*vis locomotiva*). El movimiento de una materia que al mismo tiempo ocupa por completo el lugar en que se halla otra materia es [llamado] penetración, y al cuerpo se le denomina permeable (*permeabile*) a ella. Una materia a la que ningún otro cuerpo que la contiene puede hacer salir de sí es denominada *incoercible* (*incoercibilis*), bien sólo en relación con ciertas materias que la retienen (*secundum quid*), bien absolutamente, para toda materia (*simpliciter*): ésta sería una materia omnipenetrante, a la cual ninguna otra, delimitante del espacio por ella ocupado, podría impedir que se difundiera más allá de sus límites.

Una materia que permea a otra en todas sus partes es al mismo tiempo incoercible. Así se piensa [que es] la materia calórica.

Materias en estado de vibración interna ocupan mayor espacio que una [materia] cuyas partes estén mutuamente en reposo; un fluido de esa especie, que se encuentre constantemente en ese estado, es específicamente más ligero.

OBSERVACIÓN

No hay que admitir aquí estos conceptos como *dados* (*conceptus dati*) racional o empíricamente, sino como *facticios* (*conceptus factitii*) y problemáticos[123] por lo que respecta a su realidad objetiva —les correspondan objetos de la experiencia o sean conceptos meramente *pensados*— pero que están *a priori*, con todo, a la base de la *investigación natural*; por ello, y en vista de una física en general, tiene que haber Principios propedéuticos necesarios de esa investigación, a fin de conseguir [establecer] empíricamente la física. …

XXI, 360 **Pág.4**

… INTRODUCCIÓN

El sistema de los principios metafísicos de la c. n. tiene su particular territorio, delimitado en conformidad con Principios *a priori*; otro hay acotado para la física, la cual está destinada a contener el todo de la ciencia natural (*scientia naturalis*), que en tanto empírica pertenece a un sistema llamado física.

Entre ambos territorios hay empero un hiato que impide su unión en un solo dominio (*Philosophia naturalis*), como debe, sin embargo, suceder porque el objetivo de la metafísica de la naturaleza no puede ser otro que el de pasar al dominio de la física y tomar posesión de él. Pero esto va ligado a dificultades: la física debe ser en efecto una ciencia como sistema; es verdad que por compilación de fragmentos empíricos

de conocimientos naturales [*Naturkunde*] cabe producir un agregado fragmentario, pero nunca un sistema (*Infelix operis summa quia totum ponere nescit*. Horacio) [124] para lo cual se precisa necesariamente de un esquema [*Umris*] formal en donde puedan dársenos percepciones físicas de muchas clases (por lo que respecta a lo material de la ciencia) y sea posible indicar ya de *antemano* la posición de aquélla (según un Principio *a priori*). No cabe esperar pues que se pueda pasar inmediatamente y de un salto del primer territorio al segundo, sino que hay que acotar entre ambos algo así como un territorio neutral (un puente) dispuesto para transitar por él, y que sea considerado como un elemento especial de la doctrina de la naturaleza que no pertenezca por completo ni a uno ni a otro, sino que se límite a servir de transición.

Esta transición consiste, pues, en el Principio subjetivo que está *a priori* a la base de la investigación natu-
XXI,361 ral (*scrutatio naturae*); pues antes de dar ese paso hay que saber de antemano cómo y en qué dirección se deba buscar en la naturaleza, y con qué conceptos intermedios quepa abrir un camino de la metafísica natural a la física sistemática. La *metafísica* de la naturaleza (filosofía natural en el sentido estricto de la palabra), la *fisiología* en cuanto ciencia natural de toda clase particular de seres naturales conocidos por experiencia, y la *física*, cuyo objetivo es comprehender en un sistema las leyes empíricas de todas las cosas corpóreas, constituyen los tres grados del conocimiento natural. La sección intermedia contiene lo que he denominado Transición de la met[afísica] de la n[aturaleza]. Es verdad que ese título tiene algo de molesto, ya que no designa tanto el objeto de conocimiento que

conecta las dos disciplinas cuanto su conexión y necesidad en orden al perfecto acabamiento de un sistema; y, ciertamente, parece tener por objeto lo subjetivo del Principio por el que se ocupa de ciertos conocimientos. Pero ello es inevitable, porque en esta Transición se trata de Principios que hay que buscar empírica y sin embargo científicamente, según la tabla categorial, y que deben establecerse como contenidos en un sistema, con la intención de llegar de este modo a una completa sistematicidad.

Legajo noveno, pliego V, pág. 3

(*No. 3* α)[a]

XXI,254 …[b]Principios matemáticos o Principios dinámicos de las leyes del movimiento de la materia. Éstos pertenecen a la *fisiología pura o a la* física.

La fisiología pura trata de aquellas fuerzas motrices que son exigidas positiva o negativamente de modo *genérico* en toda *experiencia*; la física, es decir fisiología empírica, sólo de la *experiencia especifica*.

La filosofía pura no tiene que ver con las leyes de la naturaleza empíricamente, sino sólo con los Principios generales de la investigación natural, (tema) al cual pertenecen con todo ciertos conocimientos de la naturaleza.

3) La coercibilidad o incoercibilidad de la materia es también concepto de la investigación natural *a priori*.

4) Modalidad es la necesidad del movimiento de las fuerzas de la materia en el universo en virtud del único modo de formación de éste: a partir de un difuso estado elástico producido desde el comienzo del mo-

vimiento por la sempiterna *concussio* en el éter, que es luz y calor.

Pliego VI

(*No. 3 β*)[a]

XXII,258 … Una materia *absolutamente imponderable* sería, pues, tal que en ninguna experiencia posible tendría cantidad; no podría ser sino el universo entero mismo, fuera del cual es claro que no existe cuerpo alguno hacia el cual pudiera ponderar y ser atraído. Ahora bien, dentro del universo gravitan los cuerpos terrestres hacia los celestes, y estos últimos lo hacen entre sí en conformidad con leyes propias originarias e inmutables por naturaleza; de ahí [resulta] la *gravedad* (*gravitas*), en cuanto fuerza de aceleración (*vis acceleratrix*) [medida] según el número de oscilaciones del péndulo, mientras que el *peso* (*pondus*) constituye el *quantum* de la fuerza motriz de aquéllas, al ser un producto por cantidad de materia movida en un momento.

Pág. 3

XXI,263 …[b]La Transición no tiene por qué inmiscuirse en la física (química, etc.). Se limita a anticipar las fuerzas motrices pensadas *a priori* según la forma y a clasificar lo empíricamente general conforme a las condiciones de indagación en la experiencia, regulándolas en consecuencia con vistas a un sistema de investigación natural (Principios regulativos). …

La Transición es el esquematismo de la composición de las fuerzas motrices, en cuanto que ésta[s] constituye[n][a] un sistema adecuado a la forma de la división *a priori* para una física en general. Por tanto: arquitectónica de la investigación natural.

Esa transición es la división arquitectónica de las fuerzas motrices de la materia *a priori*, como propedéutica de un sistema de la física. Contiene la división completa de los materiales [*Materialen*] necesarios y de sus formas.

Legajo cuarto, pliego III, pág. 1

(*No. 3*γ)[b]

XXI,362 … La Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la fí-
XXI,363 sica no debe constar exclusivamente de conceptos *a priori* de la materia, en general, pues entonces no sería sino metafísica (en la que se habla, p. e., de la atracción y repulsión en general); pero tampoco debe proceder enteramente de representaciones empíricas, pues pertenecería entonces a la física (p. e. las observaciones de la química), sino que [tratará] de los Principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia con vistas a la investigación natural; [tratará] pues del Principio subjetivo del esquematismo del Juicio, con el fin de clasificar según Principios *a priori* en general las fuerzas motrices dadas empíricamente, pasando así de un agregado de éstas a un sistema, [o sea] de una compilación, a la física como sistema.

Se trata aquí, pues, de llegar a una especificación completa de las fuerzas motrices en conformidad con las leyes del movimiento, cosa que sólo podrá llevarse convenientemente a cabo siguiendo el orden categorial.

Pág. 3

XXI,367 … Para abrir al respecto una perspectiva de solución es necesario: 1) Fuerzas motrices de la materia según aquello que pueda ser *a priori* representado en el movimiento, especificadas según las categorías. 2) Percepciones primitivas[125], amoldadas a leyes de ex-

periencia, a partir de las cuales formar originariamente el concepto de esas fuerzas motrices.

Pág. 4

XXI,369 … La Transición de la met[afísica] a la fís[ica], que no procede por meros Principios *a priori* ni toma nada de las percepciones físicas, meramente empíricas (p. e. la química)[126], no es, pues, otra cosa que el Principio de la investigación natural en vista de los puntos concernientes a los Objetos, con el fin de someter completamente los materiales a una esquemática [*Schematic*].

Legajo quinto, pliego V, pág. 1

(*No. 3* δ)[a]

XXI,529 … Se dan, pues, conceptos autoproducidos [*sich… selbst schaffen*] *a priori*, que deben ser incluidos también, por otra parte, en función de su conexión con otros —o sea, con representaciones empíricas— y en razón del todo de la experiencia de objetos naturales, con el fin de hacer de la física un sistema según Principios *a priori*: y son esos conceptos los que constituyen la Transición de los pr. metaf. de la c. n., sin admitir nada que corresponda a la mera doctrina empírica de la física (p. e. soluciones químicas). Podría llamarse a tal sistema intermedio *physiologia gene ralis*, dejando entonces el nombre de física para la c. n. especial. Ese sistema tiene fronteras precisas (*forbis scientiae*). La física, por su parte, permite únicamente una *investigación natural* científica, de la que cabe esperar siempre nuevos descubrimientos de fuerzas naturales particulares y de leyes relativas a éstas. …

Pág. 2

XXI,530 Las fuerzas motrices de la materia, añadidas *a priori* a la naturaleza de éstas, pueden ser pensadas como

modificadas según ciertas determinaciones activas (*functiones*) que las hacen motrices en el espacio, sin quedar establecido todavía si esas fuerzas podrán encontrarse efectivamente o no en el mundo; mediante tales determinaciones son expuestas las fuerzas en una división lógica, quedando indeterminado en todo caso si esa clasi**XXI,531**ficación es o no completa. A este punto pertenecen los siguientes juicios problemáticos, establecidos por mutua oposición. Una materia dada es:

Por su cantidad: ponderable o imponderable.

Por su cualidad: coercible o incoercible.

Por su relación: cohesible (coalescible) o incohesible (incoalescible).

Por su modalidad: exhaustible o inexhaustible.

De ahí que una atracción superficial sea igual a su peso; puede ser medida sólo en cuerpos completamente rígidos[127]. Todo ello, anticipaciones problemáticas de la investigación natural según las categorías.

Los pliegos No. 3 ε y No. 3 η (pliegos IV y V del legajo III: XXI,294-307) no son traducidos por incidir en la misma temática de las páginas anteriores. Sí presentamos, en cambio, un fragmento del folio (pliego partido en dos) II del legajo V, de esta misma época y signado por Kant como «I», por entender que proporciona un exacto y conciso resumen de toda la problemática anterior, concluyendo con la división general entre sistema elemental y sistema del mundo.

Legajo quinto, folio II, pág. 1

XXI,510 Esta ciencia de la progresión contendrá Principios según los cuales se especificarán en un sistema, en favor de una física futura, las percepciones simples empíricas correspondientes a conceptos *a priori*, y se da-

rán reglas a la investigación natural según la materia y la forma, lo cual no debe acontecer fragmentaria sino sistemáticamente; de ahí debe proceder una ciencia que, como la física, deba llegar a ser doctrinal.

A esta parte que constituye la Transición de la met[afísica] de la n[aturaleza] a la física se la puede denominar ciencia natural propedéutica (*physiologia propaedeutica*); de este modo vendría establecida la ciencia de la naturaleza en tres secciones: metafísica de la naturaleza, doctrina general de las fuerzas (*dynamica generalis*) y física.

La física misma se dividiría ulteriormente en *physica generalis* (de la configuración mecánica de la materia) y en *physica specialissima* (de la configuración orgánica). *Vid. No. 3*[128].

Las fuerzas motrices son, según la *dirección*, atracción y repulsión (+*a* y –*a*), y (según la *relación interna*) fuerza superficial y fuerza penetrante. La última [entendida] como materia penetrante sustancialmente o como mero efecto de la materia (aquélla, el calor; ésta, la gravitación). Según el grado, momento del movimiento o con velocidad finita.

(*NB*: Según la relación de la sustancia, o atrayente por contacto o también a distancia; y por lo que respecta a la modalidad, fuerza motriz que actúa perpetuamente y, en consecuencia, necesariamente.)

Lo móvil en el espacio se llama materia. La materia, en *tanto animada de fuerza motriz*, es considerada como un todo, como un cuerpo (físico). La física es pues la ciencia de las leyes de las fuerzas motrices de la materia. Al sistema de las fuerzas motrices de la materia relativo a sus distintos tipos (*singulis*) lo denomino *Siste-*

ma elemental de la materia en general, y al relativo a toda la materia unificada en el todo (*universis*), *sistema del mundo*.

1.ª Parte

Del sistema elemental

de todas las fuerzas motrices

de la materia

2. ª Parte

Del sistema del mundo

físicamente considerado

A finales del año 1798 vuelve Kant a elaborar el sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia, en siete pliegos (y un folio) signados El. Syst. 1-7 *(legajo VIII, pliegos I-VIII; XXII,135-201). Aunque la temática (propiedades de la materia y división de las fuerzas) está más elaborada, Kant va tomando progresivamente conciencia de la dificultad de llevar a cabo tal tarea sin revisar a fondo los presupuestos de la filosofía trascendental. El mismo advierte, en una* Observación critica *(XXII,149), que los experimentos aducidos parecen implicar la irrupción del filósofo en el campo estrictamente científico. Problemas como el de la capilaridad, la ductilidad, la fusión y pulimentación (también en las cutículas de los insectos), o el experimento mental galileano de la rotura de un bloque en virtud de su propio peso no se dejan, sin violencia, reducir a un único fundamento explicativo: el éter, que, por lo demás, al ser admitido como materia hipotética, procede a partir de (*aus*) los fenómenos (XXII,154) y, por tanto, mal puede fundamentar un sistema para (*für*) la experiencia. En estos pasajes se advierte cómo van, cada una por su lado, observaciones críticas del modo en que debe procederse en la Transición y efectivas experiencias físicas. La realidad no se adecúa a los deseos. Kant ha encontrado el* territorium*, pero parece no saber cómo esquematizar fisiológicamente los principios metafísicos.*

Por ello, las Introducciones se acumulan (cuatro en el pliego IV, una en el pliego VII), repitiéndose las clasificaciones de las propiedades de la

materia (que se vuelven a exponer en el pliego VI).

De entre todas estas tentativas, siempre renovadas, nunca satisfactorias, hemos escogido las partes propiamente metodológicas, que introducen matices importantes (fundamentalmente, la primada de la universalidad (unidad) colectiva sobre la distributiva (único modo de anticipar la física en su conjunto como sistema), y la insistencia en la afirmación de que tal anticipación supone un acto subjetivo de composición).

Cabe destacar los repetidos —y vanos— intentos por fijar el tugar de las fuerzas motrices según la modalidad. Por fin, en el XXII,188 se señala como locus *—en correspondencia con la inexhaustibilidad de la materia— la necesidad en el fenómeno (ya en XXII,155,6:* «Consiste en la perpetuidad de su actividad, que es el esquema, correspondiente a la sensibilidad (permanencia), del concepto de *necesidad»). Ahora bien, si la materia misma presente a los sentidos no puede garantizar de suyo esa permanencia del movimiento ni tampoco su propio carácter inexhaustible (pues está sujeta a cambio, generación y corrupción) se sigue que deberá ese carácter de necesidad a una «materia» de base pero que, en cuanto necesaria* para *la explicación de todo fenómeno, no podrá ya tomarse como hipotética (derivada* de *los fenómenos).*

Pero cuanto más progresa Kant hacia la consolidación del concepto del éter, tanto más parecen deshacerse bajo sus pies las bases empíricas sobre las que se apoyaba.

(Octubre-diciembre 1798[?])

Legajo octavo, pliego I Pág. 1

(*El. Syst. 1*)[a]

XXII,135 PARTE PRIMERA

Del sistema

de las fuerzas motrices de la materia.

Del sistema

de las materias del mundo

DIVISIÓN

No cabe pedir mejor hilo conductor para dividir las fuerzas motrices y las leyes del movimiento de la materia que la tabla categorial, tomando a aquéllas en consideración según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, y sometiendo aquellos conceptos elementales a esta ordenación; pues esos conceptos constituyen los grados de la Transición de la metafísica de la naturaleza corpórea a la física.

XXII,136 … La Transición de la metaf[ísica] a la física es la tendencia de la doctrina natural (*philosophia nat*[*uralis*]) a un sistema de fuerzas motrices d[e la] m[ateria], a un sistema de aquéllas en la experiencia. La forma de este sistema debe ser dada *a priori*; la materia, o sea, las fuerzas motrices de ésta, debe ser conocida [*erkannt*] por experiencia, mediante pruebas experimentales (observación, p. e.: ponderabilidad).

XXII,137 … Ninguno de estos puntos[a] pertenece a la física como sistema del conocimiento empírico de las fuerzas motrices d[e la] mat[eria], en cuanto dinámica empíricamente fundamentada, ni tampoco a la metafísica, en cuanto dinámica fundamentada *a priori* (Doctrina de las fuerzas), sino que se trata de una fisiología *praeliminar*. Los principios matemáticos (Newton) se sirven de esas fuerzas motrices solamente en las leyes del movimiento, perteneciendo [pues tales fuerzas] a la física; p. e.: luz, sonido, y en este sentido, también la hidrodinámica y las leyes centrales en general.

Pág. 2

XXII,149 OBSERVACIÓN CRÍTICA

Parece, en verdad, que en el presente capítulo se han rebasado los límites de los conceptos *a priori* de las fuerzas motrices de la materia —que deben construir de suyo un sistema— y que se ha producido una des-

viación, irrumpiendo en la física como ciencia empírica (p. e. en la química); ahora bien, hay que advertir que [*interrupción*].

Pliego III, pág. 2

(*El. Syst. 2*)[a]

XXII, 154 … Una estofa hipotética es aquélla que no puede ser presentada ante los sentidos, pero cuya existencia puede ser inferida a partir de los fenómenos.

Pág.3

XXII,155 OBSERVACION

1) Los conceptos elementales, en la medida en que puedan ser llevados *a priori* a sistema, no podrán establecerse en ningún otro esquema que en el de las *categorías*; pues a toda otra clasificación, al ser empírica, le falta conciencia de completud.

2) Las fuerzas motrices de la materia no son consideradas en su contraposición como [opuestas de un modo] meramente lógico (*A* y *no A*), sino también de un modo real (+*A* y –*A*); porque no se trata aquí de conceptos del sujeto, que se anulan mutuamente, sino de efectos del Objeto (de la materia), que pueden darse conjuntamente al mismo tiempo.

3) La clasificación según el sistema categorial se llevará a efecto a través de los conceptos de cantidad, cualidad, relación y modalidad, a los cuales tienen que corresponder *data* empíricos, pues las fuerzas motrices de la materia sólo pueden ser conocidas [*erkannt*] por experiencia.

XXII,156 4) Los medios mecánicos de hacer una tal experiencia —ellos mismos fuerzas motrices particulares de la materia— no deben colocarse en la serie de esas fuerzas, ni confundirse con ellas.

… El conocimiento que precede de antemano es aquél que va unido, al mismo tiempo, a la conciencia de su necesidad.

Pliego IV, pág. 4

(*El. Syst. 3*)[a]

XXII,164 INTRODUCCION

… Pueden pensarse como dadas dos especies de fuerzas motrices, a saber: aquéllas en que el movimiento es previo, no siendo la fuerza motriz sino el efecto de aquél, o al contrario, aquéllas que son base previa del movimiento, siendo éste derivado. Las primeras tienen a la base los principios matemáticos de la ciencia natural (*philosophiae naturalis principia mathematica*), como en la inmortal obra de Newton; a la base de las segundas están los que cabe denominar principios fundamentales fisiológicos (*philosophiae naturalis principia physiologica*). Ahora bien, los principios matemáti-
XXII,165 cos presuponen principios físicos, p. e.: la fuerza central de un cuerpo que atrae en el punto central del circuito de un cuerpo en [movimiento] giratorio. Por consiguiente, los movimientos de esta clase no se derivan de puros Principios matemáticos. El primer caso, p. e., está incluido en las doctrinas de las fuerzas centrales, en virtud de las cuales una piedra arrojadiza es puesta en movimiento giratorio o atraída la luna por gravitación hacia el centro de la tierra, tendiendo al mismo tiempo a alejarse de aquél según la tangente de su órbita. Aquí, el movimiento de las fuerzas motrices es previo, en cuanto causa de esas fuerzas. El segundo caso está (de modo bien aleatorio) contenido en la doctrina del sonido, la luz y movimientos del agua, pues aquí se trata a las fuerzas motrices como efectos del movimiento dado.

Pliego V, pág. 3

(*El. Syst. 4*)[a]

XXII,169 CLASIFICACIÓN DE LAS FUERZAS MOTRICES DE LA MATERIA

Éstas pueden ser divididas según relaciones espaciales (extensivamente) o según el grado de sus efectos (intensivamente), o bien según ambos respectos a la vez. Esa última magnitud expresaría la duración temporal (magnitud protensiva), pero no entra aquí en consideración.

Pueden ser divididas según la *determinación espacial* (A) o según su *modo de producción de efectos* (B). En ambos respectos, los conceptos de dichas fuerzas son establecidos como pensados *a priori*, y no como dependientes de la experiencia. De ésta se aducirán únicamente ejemplos que valgan como pruebas, debiendo considerarse a las proposiciones empíricas de percepción no como el origen de esos conceptos, sino únicamente como su aplicación a fenómenos dados.

Pág. 4

XXII,172 … Muchas veces han sido representados los fenómenos, por los que la naturaleza se nos descubre, como [constituyendo] un lenguaje que ella pone en nosotros, y que estamos obligados a interpretar como [si se tratara de] un jeroglífico[129]; a ello se debe que pueda ser considerada en dos sentidos la interpretación del sistema de la doctrina [de la naturaleza]: de un modo genuino [*Authentische*], o doctrinal.

La naturaleza es un todo de fenómenos según leyes, que habla [*spricht*] por mediación de nuestro entendimiento, según ciertos Principios, con el fin de unir las percepciones en un conocimiento de los objetos de éstas; y la composición (*compositio*), en cuanto [que es] lo

formal de este conocimiento, debe preceder al concepto de lo compuesto (*compositum*), [que es] lo material del conocimiento por percepciones; es decir, debe dar *a priori* la regla para la investigación natural; pues, propiamente [hablando], resulta imposible ser consciente de la representación de un compuesto en cuanto tal, sino sólo del componer de lo múltiple en él.

Física es la doctrina empírica de fenómenos naturales en tanto constitutiva de un sistema. Pero para que llegue a esa posición como sistema —hacia donde apunta también la tendencia de los *Principios Metafísicos de la ciencia natural*— son precisos Principios *a priori* que hagan posible una tal experiencia y [también] lo formal del enlace de lo empírico; sin esto sería un mero espigueo (*farrago*), pero no un sistema, y por ende tampoco física. Lo material (empírico), la estofa de una física por lo que respecta a la posibilidad de un tal
XXII,173 sistema de experiencia, es objetivamente tarea de *interpretación* (*interpretatio*); subjetivamente empero —y desde el punto de vista de la naturaleza—, de investigación natural (*scrutatio*). La interpretación del texto que la naturaleza nos presenta es, de un modo *genuino*, la física misma: una interpretación de sí misma [según] leyes naturales. Lo segundo es *doctrinal*, lo cual hace posible la Transición de los pr. metaf. de la c. n., en razón de la ordenación sistemática de las fuerzas motrices de la materia. …

XXII,174 Física [*Physic*] es el sistema doctrinal de las fuerzas motrices de la materia. ¿Cómo llamar al sistema natural de esas mismas fuerzas?

Podría haber muy bien algo que tuviera fuerza motriz sin que ello mismo fuera móvil, p. e. el entero éter.

[a]El sistema doctrinal de las fuerzas motrices de la materia es preámbulo de la física.

Interpretación de la naturaleza, investigación natural:

1) Subjetivamente, en nuestros propios conceptos *a priori* según la forma, o 2) Objetivamente, como sistema de fuerzas motrices: material.

La interpretación de la naturaleza (la física es, o auténtica o doctrinal; la primera es la física, la segunda la Transición sistemática hacia ella) se debe a la previa coordinación sistemática de las fuerzas motrices de la materia, siendo por ende objetiva.

Pliego VI, pág 1

(*El. Syst. 5*)[a]

XXII,175 Esta división de las fuerzas motrices de la materia, al hacerse filosóficamente *a priori* según conceptos (no empíricamente según percepciones o incluso matemáticamente, según intuiciones puras)[b] no puede tener otro hilo conductor que el de las categorías, pues sólo éstas pueden exponer puros conceptos del entendimiento en un sistema.

XXII,179 Lo que no tiene vida *produce efectos* [*wirkt*], lo vivo *actúa* [*handelt*], el ser libre *obra* [*thut*]: *agit, operatur, facit*; y cuando basta su acción para representarse su efecto, entonces es *eficiente: efficit*. El obrar [*operiren*] encierra una intención[130].

[131]Unidad, verdad, perfección. La unidad del Objeto se distingue de la unidad de lo múltiple en el Objeto. Aquélla es *quantitative*, ésta *qualitative*. Algo es considerado *trascendentaliter* cuando se le pondera en relación con su propia esencia [*Wesen*], como siendo resultado de ésta. *Metaphysice*, cuando la esencia es

considerada como fundamento, en vista de lo que de ella resulte. Si algo es considerado relativamente a la esencia de las cosas en general, entonces ello es *Metafísica*.

Juzgar por experiencia, y admitir [algo] en favor de la experiencia posible, son cosas muy distintas.

Seres organizados son aquellos en los que por sí cada parte existe por mor de la obra, p. e. el brazo por mor de la mano, el tronco por mor del fruto y hasta el ciervo por mor de los lobos, etc.: están unidos en un sistema[132]. *Propter non per. Materia rudis aut fabricata exasciata*.

Son seres, o vegetativos o vivos. Ambos son sistemas de fuerzas que conservan sus especies; aquél, según leyes de receptividad; éste, de espontaneidad[133].

Pág. 3

XXII,182 …[a]La idea del sistema, cognoscible *a priori*, de las fuerzas motrices de la materia empíricamente dada, llena una laguna gracias al Principio regulativo del conocimiento sintético.

4) No la universalidad meramente analítica y distributiva, sino también la universalidad colectiva y sintética del todo de las fuerzas motrices; es decir: necesidad[134].

Tiene que haber Principios *a priori* para la física como sistema de fuerzas motrices de la materia, pues sin sistema no hay física.

Calórico: él mismo no es fluido sino lo que hace fluido. ¿Qué le da su elasticidad? No flotar en él.

Pliego VII, pág 1

(*El. Syst. 6*)[b]

XXII,187 [c]¿Cómo puedo *urdir* (*texere*) proposiciones sintéticas *a priori* a partir de lo dado empíricamente? Por medio de las categorías, bajo las cuales, en cuanto formas de composición (*composition*), subsumo aquéllas. Yo tengo ante mí un objeto al que no puedo intuir inmediatamente como *compositum*; lo único que puedo es, en cambio, llegar a ser consciente de la composición, la cual viene primero, *a priori*. Las fuerzas motrices de la materia están sometidas a las formas de espacio y tiempo, como [sucede] siempre que se pasa de conocimientos *a priori* a conocimientos empíricos de aprehensión, en la medida en que ello se subordine al sistema de las categorías, en el cual el momento de atracción no [está] al lado de otros, como en un agregado, sino que está subordinado como [en] una serie. Dar una magnitud del peso en virtud del cual se rompa el cuerpo prismático; y el peso por el que se rompe el cuerpo viene determinado por su *longitud*[135].

Primero, metafísica de la doctrina del movimiento en general *a priori*. 2) *physiologia* de la *investigación natural en* vista de las fuerzas motrices.

3) Física, el sistema de esas fuerzas.

¿Cómo es posible tener conocimiento sintético *a priori* de aquello que sólo puede estar basado en la experiencia? P. e.: por las leyes de la gravitación, por el calor.

Pág. 2

XXII,188 DE LA MODALIDAD DE LAS FUERZAS MOTRICES DE LA MATERIA

§

Es concebida bajo la categoría de *necesidad* que, a su vez, implica el carácter de validez universal en el espa-

cio y de duración constante en el tiempo: y es *necesidad en el fenómeno* (*Perpetuitas est necessitas Phaenomenon*).

XXII,189 …[a]La fuerza viva no es fuerza vital; no [es] orgánica, sino mecánica. Y sin embargo, cabe representarse también a la [fuerza] mecánica por analogía con la orgánica, y al contrario.

Pág. 4

XXII,192 … Como el espacio vacío no es en absoluto Objeto de experiencia, es imposible explicar un fenómeno por el *vacío* en la materia, sea éste interno o externo. Así, no es ninguna hipótesis, sino certeza, que el todo de la materia del universo sea un *todo continuo* (*continuum*); es decir, aun la atracción en el *espacio vacío* es tan sólo una idea, [producida] al hacerse abstracción de la fuerza repulsiva de la materia (así p. e. en la *gravitación*), como tampoco se gana absolutamente nada con llenar el espacio por repulsión (como creía en cambio Descartes)[136]. Así es como toda materia (con sus fuerzas motrices) es pensada conjuntamente. Constituir un sistema en el cual, por una parte, considere meramente las partes de su multiplicidad, *sparsim*; pero también, ulteriormente, *coniunctim*, es decir: la misma materia como un absoluto que no pertenece ya a un todo mayor. De ahí se seguirá la división del sistema de las fuerzas motrices de la materia en sistema elemental y sistema del mundo[*] [137].

XXII,193 [a]Del sistema atomístico y del de fluxiones[138].

¿Qué es fuerza?

El éter es la hipótesis de una materia en relación con la cual todo cuerpo es permeable; ella misma es empero autoexpansiva.

De las fuerzas motrices de la materia organizada.

Fuerza vital. Reproducirse a sí mismo según la especie. Existir para sí y por mor de sí mismo[139].

[a]La determinabilidad del espacio y el tiempo debida *a priori* al entendimiento, en vista de las fuerzas motrices de la materia, es la tendencia de los pr. metaf. de la c. n. a la física, y la transición hacia ella consiste en llenar el vacío mediante formas que consideren todos los posibles objetos de experiencia en su unidad. Es un producto [*Geschopf*] de la idea del todo de la autointuición omnímoda, determinante de sí misma. Un sistema elemental que contiene la predisposición hacia el sistema del mundo (incluso según fines) y una tendencia objetiva hacia éste, sin el cual no habría en absoluto física.

[b]La *unidad* matemática del *espacio y el tiempo*, los cuales contienen *a priori* las condiciones formales de posibilidad de la experiencia como un sistema de per-
XXII,194 cepciones, y que en consecuencia deben ser pensados no *parcialmente* (*sparsim*) sino enlazados (*coniunctim*) como pertenecientes a un *todo*[140], fundamenta el concepto de sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia. El espacio vacío no es en absoluto Objeto de experiencia posible; ni como contenido ni como continente (finito, infinito) hay espacio vacío. La *ocupación activa* del espacio debe ser juzgada según el Principio de fluxión de la división de la materia, y no según el atomístico. Por ello, no hay, en primer lugar, espacio alguno vacío; en segundo lugar, la materia que lo llena está difundida en el mismo volumen espacial [*Raumesinhalt*] hasta el *mínimum* de la *cantidad de materia*, dado que la fuerza expansiva de la misma constituye el *máximum* de una materia que *penetra completamente a* TODOS *los cuerpos*, y para la cual todo cuer-

po es permeable. Una tal materia debe conservar de manera inexhaustible todos los *modos del movimiento de atracción, repulsión y agitación reciproca*.

Pliego VIII, pág 1

(*El. Syst. 7*)[a]

XXII,196 … La estofa primordial [*Urstoff*] de lo móvil en el espacio y animado de fuerza motriz, es imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible, según las categorías de cantidad (cuya medida es el peso), cualidad (como fluido), relación (como materia meramente repelente que penetra sustancialmente a toda otra y que, siendo adhesible a otras materias ponderables y coercibles, no es cohesible de suyo), e inexhaustible, es decir, tal que no puede ser agotada por las materias a las que penetra.

Pág. 2

XXII,197 … Es posible postular *a priori* la existencia de una tal materia omnipenetrante, internamente expansiva e imponderable, a partir de la idea de una materia unificante al comienzo de todo movimiento, en función de un inagotable juego de fuerzas motrices; y, precisamente por ser esto el comienzo de una unidad universal colectiva, no cabe aducir ningún fundamento en absoluto de su causa. Y así, un sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia, como sistema doctrinal de la progresión de las partes al todo (pero sin *hiatus*), [esto es] de transición al sistema del mundo (en que ocurre al revés) contiene el fundamento de ello, es decir de la física —a la que tienden los pr. metaf. de la c. n.— en cuanto que todo cuerpo en el mundo, al estar unido a todas las fuerzas motrices, está integrado en todo momento en un todo absoluto; y ello, no según Principios empíricos de la doctrina de la expe-

riencia, sino por medio de una idea que contiene un Principio universal de posibilidad de toda experiencia. El grado de estas fuerzas motrices, en cuanto es apreciable comparativamente a la misma distancia del punto de apoyo (*hypomochlium*), es llamado *ponderosi-*
XXII,198 *dad* (*ponderositas*). Si la fuerza motriz mecánica está situada entre el punto de apoyo y otro más distante que el punto anterior, la fuerza motriz de la carga es denominada *empuje* [*Wucht*] (como en la palanca de proyección).

La materia es, según su cantidad, ponderable o imponderable. Aparte de la palanca hay aún otras dos potencias mecánicas, esto es: potencias de movimiento por medio de ciertos cuerpos [considerados] como máquinas: son la polea de cuerda y la cuña; y lo que mueve de un modo análogo a esta última es la cuña o[a] plano inclinado [*planum inclinatum*], por cuyo medio son puestos los cuerpos ponderables en igualdad de acción y reacción[141].

Mediante atracción por contacto, el cual es en un principio (como fuerza repulsiva) impacto (*ictus*), ocupa la materia un espacio mayor que en reposo; y si tal materia fuera imponderable sería el primer moviente (*primum movens*), y no meramente según la universalidad de las fuerzas motrices (*virtualiter*) sino también en el tiempo (*tempore*), en cuanto que mueve primordialmente [*uranfäntglich*][142].

Consecuencia: Debe haber una materia imponderable en sí (*materia imponderabilis*), que penetre a todos los cuerpos.

2. Según la cualidad, toda materia es fluida o sólida (*fluida aut rigida*). La fluidez puede ser definida por la

propiedad que una materia tiene de moverse mediante impactos consecutivos en cierta dirección contra una superficie opuesta, como p. e. las corrientes de aire o de agua. La fuerza motriz tiene, en este caso, solamente la fuerza de un cuerpo, mensurable en consecuencia por un *peso* (p. e. altura de un cuerpo liquido de la que debe caer el agua para alcanzar una tal velocidad)[143].

Ahora bien, el problema está en sí esta explicación es apropiada sólo en una especie particular de fluidos, XXII,199 a saber en los ponderables y que mueven exteriormente, o si se trata aquí de la propiedad de un fluido en general, que por consiguiente mueva también internamente: algo así como la estofa hipotética del calor, que habría que admitir como imponderable. Y sólo en este sentido cabe decir que ella, la materia, es o fluida o sólida, en cuanto que es pensada como una materia continua (no aglomerada atomísticamente). La fluidez de una materia (*fluiditas*) podrá estar entonces universalmente dispersa de modo originario, o limitada por el espacio de un modo sólo derivado.

En cuanto fluida en general, una materia puede ser, pues, o coercible (*coercibilis*) o incoercible (*incoercibilis*): y esto último, o bien absolutamente *(simpliciter)*, o bajo ciertas condiciones y circunstancias (*secundum qvid*)[144].

Pág. 2

Postulado de la dinámica:

Todas las partes de la materia

difundida en el espacio se relacionan

entre sí como miembros de un sistema

XXII,200 mecánico universal. Fuerzas que agitan

la materia primordial y permanentemente[*] [145].

[a] El problema es: ¿qué es lo que pone en principio en movimiento a las fuerzas motrices de la materia y precisamente al todo de ellas?

A priori cabe dar tan sólo las formas de enlace de las fuerzas motrices en un sistema elemental; las fuerzas mismas no pueden presentarse sino empíricamente y por tanto sólo de modo fragmentario; se limitan a indicar la tendencia a la física.

El sistema ele[mental] es el que va de las partes al entero compendio de la materia (sin *hiatos*); el sistema del mundo es el que va de la idea del todo a las partes[146].

La transición de la met[afísica] de la n[aturaleza] a la física es la tendencia de las leyes del movimiento en general hacia el Principio de las fuerzas motrices de la naturaleza.

Espacio y tiempo realizados [*realisirt*].

El *Primum movens* no mueve localmente, sino de modo interno, por atracción y repulsión de todas las partes de la materia en reciprocidad.

[a]La idea colectiva del todo de todas las fuerzas motrices de la materia precede *a priori* a la distributiva de todas las fuerzas particulares, en cuanto que éstas son solamente empíricas[147].

XXII,201 El sistema elemental [es] previo al sistema del mundo. …

En diciembre de 1798 —año que debió ser de una actividad febril: en él aparecieron también El conflicto de las Facultades *y la* Antropología— *Kant parece haber tomado clara conciencia de hallarse en un* impasse. *Podemos ver precedentes de ello si comparamos la carta a Lichtenberg de I de julio de 1798, en que anuncia para la próxima Feria de Pas-*

cuas de Leipzig «algo que tengo entre manos» (XII,247) con la famosa carta, dirigida a Garve, de 21 de septiembre, en donde habla del «suplicio de Tántalo» (XII,25 7; v. *también mi* Estudio introductorio*) y con la dirigida a Kiesewetter el 19 de octubre (XII,258: «Mi estado de salud es el de un anciano, no enfermo, pero sí inválido»). Testimonio impresionante de esta incapacidad (que, en mi opinión, no se debía al estado de salud, sino a la cosa misma tratada) es el llamado* Farrago 1-4 *(Legajo VI, XXI,615-645), en el que se amontonan notas dispersas sobre distintas introducciones, clasificaciones de fuerzas, experimentos, etc. Parece como si Kant quisiera tener ante la vista todo el material hasta entonces utilizado, a fin de intentar ensamblarlo de algún modo. No sin humor, el* Farrago *se abre (XXI,615) con la advertencia de que una mera compilación es un* farrago*, no un sistema. Es verdad que Kant pensaba que esa acumulación permitiría el establecimiento de la* physiologia *(el* Farrago 1 *va seguido de la nota: «*ante redactionem systematis*»). Vano empeño. El fin del año 1798 es también el fin de las preocupaciones preponderantemente filosófico-naturales de los años anteriores: el* punctum fluxionis *del* O. p. *A partir de aquí —y a través de la demostración de la existencia del éter— Kant regresará resueltamente a la filosofía trascendental: un esfuerzo no infructuoso, que suscita admiración ante ese «anciano inválido».*

De entre los pasajes elegidos del Farrago*, cabe resaltar la admisión —aún sin fundamentar— de la física orgánica, así como, en general, un mayor cuidado y matización en la terminología empleada.*

(Diciembre 1798-enero 1799)

Legajo sexto, pliego I, pág 1

(*Farrago I ante redactionem systematis*)[a]

XXI,615 Una mera compilación (*complexus*) de conceptos de fuerzas motrices de la materia sin un Principio de su completud y sin composición [*Redaction*] en un sistema —en cuanto que para ello se precisa de la necesidad de concordancia de los conceptos de estas fuerzas — es un *farrago*, no una ciencia (*orbis scientiae*).

Los pr. metaf. de la c. n., que proceden por puros Principios *a priori*, por una parte, y la física como sistema empírico de las f[uerzas] m[otrices] d[e la] m[atería], por otra, son ciencias particulares —teniendo la primera una tendencia natural y necesaria hacia la segunda—. La cuestión es ahora si tiene también lugar una transición inmediata de la una a la otra, progresando en el mismo género de conocimientos por mera ampliación de esa ciencia, o si no se trata más bien de dos territorios entre los cuales hay un tercero; pasar inmediatamente del primero al segundo constituye un *salto* (que atenta contra el sistema), no una *transición* (una progresión).

Pág. 2

XXI,620 … *a) metaphys. naturae.*

b) physiologia propedéutica

c) physica. La propedéutica contiene una tendencia hacia la física por la especificación sistemática de las fuerzas motrices, sin ser todavía el sistema de la física. Hay que distinguir la *physiologia generalis* de la física, aunque contenga una prospectiva (tendencia) hacia ésta.

Pág. 4

XXI,624 … Cuando hablo de transición de los pr. metaf. de
XXI,625 la c. n. a la física no entiendo propiamente por ello el acto de la transición, sino su territorio: el todo de conceptos elementales de las fuerzas motrices de la materia en tanto constituye, por principios *a priori*, un objeto de la investigación de la naturaleza para exponer separadamente estas fuerzas en un sistema.

En este sistema didáctico, es decir doctrinal, son esas fuerzas motrices ciertamente objetos de experiencia, pero su enlace está basado en una parte especial de

la ciencia natural, y sobre un Principio *a priori*; la primera ley de esas fuerzas es: que su exposición no suponga una despreocupada incursión dentro de la física como sistema de conocimientos naturales [*Naturkunde*] empíricos, pues entonces irían más allá de su propio territorio (el de los conceptos elementales de las fuerzas motrices). Nada puede presentarse en este sistema doctrinal que tenga que ver con disoluciones, precipitaciones y las fuerzas motrices correspondientes; eso compete al campo de la química como parte de la física, sistema empírico de la ciencia natural. De ahí que la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física no llegue a ocuparse de esta última, sino que se dedica al estudio del enlace de los conceptos elementales pensables *a priori* en un sistema, limitándose a la completa exposición de las fuerzas motrices originarias de la materia, para sí y en su relación mutua. …

No hay un verdadero vacío en ninguna parte, pues entonces los impactos del calor no chocarían con nada y lodo estaría mezclado en un fluido.

La Place: Sistema del mundo[148].

Pliego II, pág. 2

(*Farrago 2*)[a]

XXI,628 También según lo formal de un movimiento en general pensable *a priori* cabe representar en un sistema
XXI,629 las fuerzas motrices de la materia como lo material de ésta, especificándolas completamente; así es también la fisiología[b] en *general*[*] (*physiologia generalis*) según las relaciones de esas fuerzas en el espacio y el tiempo. Por lo que respecta a su realidad, éstas no son sino objetos dados en la experiencia; pero su número y lugar en su relación mutua como un sistema pueden especificarse de modo completo y *a priori*, de acuerdo con la

diferencia de dirección de esas fuerzas, su acción y reacción inmediata o mediata, etc., haciendo omisión de los conceptos de esas relaciones, que son empíricos; porque esta división tiene a la base lo formal del movimiento, lo cual puede ser fundado en conceptos *a priori*[*].

Cuando tenga lugar la transición a la física —transición basada en Principios empíricos que se limitan a hacer entrar a aquellas fuerzas motrices en un sistema completo de experiencia— entonces la física misma constará a su vez de una parte general (*physica generalis*): la doctrina de las fuerzas de la materia en general, y de otra especial (*phys. specialis*): la doctrina de los cuerpos. Se entiende por cuerpo físico un todo separado de materia que toma, en virtud de sus fuerzas motrices, una figura determinada: de ahí que haya una ciencia natural de los cuerpos inorgánicos y otra de los orgánicos. Éstos son seres en los que, por sí mismos, cada parte existe por mor de la *otra, y no por causa* de la otra en cuanto causa eficiente (*propter non per aliam*). Por ejemplo, en el reino animal el pulgar por mor de la mano y ésta por mor del brazo, etc.; o en el
XXI,630 vegetal la corteza del árbol por mor de la savia y ésta por mor de las hojas y semillas, etc.; e incluso los distintos animales —incluido el hombre— existen unos en función de otros. La progresión gradual no se pierde en lo infinito, sino que pasa de un salto a lo suprasensible (*per* μετάβασιυ εἰς ἄλλο γένος), no encontrándose ya a partir de aquí lugar para las fuerzas motrices de la materia. La naturaleza del primer tipo de fuerzas, por las cuales toma forma la materia, podría ser denominada técnica; la del segundo tipo, por el contrario, arquitectónica. Cabe dar *a priori* leyes del

movimiento para las formas de la primera; las de la segunda sólo son dadas por la experiencia, porque su causa productora está más allá de toda experiencia posible[149].

Pliego III, pág. 1

(*Farrago 3*)[a]

XXI,636 … Ahora bien, en el presente tratado viene dividida la ciencia natural en *tres secciones* —tantas como ciencias particulares—. La metafísica de la naturaleza y la física ocupan los puestos extremos, dejando el in-
XXI,637 termedio solamente para la transición del primero al tercero; se deja así, intencionadamente, una laguna que deberá ser llenada.

Lo extraño (*paradoxon*) de este método desaparece por sí mismo, ya que una transición a la física no puede acontecer sino mediante la subsunción de lo empírico en la ciencia natural bajo la regla universal de la misma. O sea, por la percepción de las fuerzas motrices de la materia (pues la física es la doctrina del sistema de esas fuerzas): contiene así [*interrupción*].

Hay que excluir de la física el *punctum flexus contrarii*, tendiendo, sin embargo, hacia ella mediante conceptos de las f[uerzas] motr[ices] d[e la] mat[eria]. *Forma dat esse rei*[150]: es decir, los Principios *a priori* de composición preceden de antemano a los conceptos empíricos de lo compuesto, que sólo en virtud de éstos se hace Objeto determinado (cosa [*Sache*]).

Anfibología entre las fuerzas motrices de la materia, mecánicas y dinámicas. Aquéllas son posibles sólo presuponiendo estas últimas. Lo formal (de lo móvil en el espacio) precede de antemano a lo material (de las fuerzas motrices), como Principio *a priori*[151].

La transición de un estado a otro supone un cambio en el modo de existencia de la cosa; ésta, en efecto, no está ya en un punto temporal, pero tampoco lo está aún en el siguiente. Un acto [*Act*] de estos dos tipos consecutivos constituye su límite común.

La transición implica siempre un tiempo, pues dos instantes no podrían seguirse inmediatamente; y ese tiempo presupone siempre un grado de crecimiento [*Wachsens*].

Pag. 2

XXI,638 … I. El Objeto de la ciencia natural en general es la *materia*. En la parte correspondiente a los *principios metafísicos* de la ciencia natural el concepto de materia es el de lo *móvil en el espacio*, y las leyes de su movimiento están fundadas totalmente *a priori*.

II. Por lo que respecta a la tendencia hacia la física, ínsita en aquella metafísica de la naturaleza, la materia es lo *móvil en el espacio, en la medida en que lo es para sí mismo*, es decir: no *tiene fuerza motriz* para un movimiento impreso (como es el caso de la fuerza centrífuga de una piedra en movimiento giratorio). Esta determinación del concepto de materia lo hace ciertamente *empírico*, es decir, depende de la percepción como efecto sobre los sentidos. Y los Principios de la ciencia natural pueden, pues, ser llamados *fisiológicos* cuando las fuerzas motrices [son estudiadas] separadamente y pensadas en general (p. e. calor, cohesión, peso) en su uso en favor de la experiencia posible, y en consecuencia *a priori*, como lo material de la ciencia natural sometido en general a ciertas leyes.* [*En el texto no hay llamada correspondiente a esta nota*. N. del T.].

La proposición de los antiguos metafísicos: *Forma dat esse rei*.

XXI,641 … La Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, y el Principio de esa transición[*], constituyen el hilo conductor para *investigar* totalmente las fuerzas motrices de la materia, y no al contrario: querer urdir [*spinnen*] mediante fuerzas motrices, indagadas fragmentariamente, un hilo conductor de aproximación a la física como sistema de aquéllas.

XXI,643 … Nota ⋆ [*No hay nota que corresponda a esta llamada*. N. del T.]

Un paso (*passus*).

Una progresión (*gressus*).

Una transición (*transitus*).

De un territorio a otro: de los principios metafísicos, a la física.

División del movimiento por relaciones de + y – .

Forma dat esse rei.

1. Fuerza motriz.

2. Fuerza viva.

3. Fuerza vital.

Si sólo hay fuerza vital en la naturaleza de los seres orgánicos sobre la tierra [entendida] como madre[152].

Capítulo cuarto

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DEL ETER

(Enero–agosto 1799)

*A pesar de la signatura que Kant pone a los pasajes de los cuales traducimos a continuación una selección: «*A, B Übergang*» y que parecería enlazar (como ya hizo notar Mathieu, p. 111) con los signados* Übergang 1-14 *(que tratan de la existencia del éter), las páginas de que ahora nos ocupamos (legajo IX, pliegos III y IV: XXII,226-246) están relacionadas, más bien, con un intento de fijar el esquema general, a grandes rasgos, de la Transición (sistema elemental y sistema del mundo), en lugar de descender —como antes— a cuestiones de detalle. Parece como si Kant se encontrara ante la* Scylla *del idealismo fichteano, que le lleva a retraerse de todas sus afirmaciones anteriores sobre el sentido propedéutico de la Transición (XXII,240), y el* Caribdis *de la investigación empírica disfrazada de ciencia (XXII,244), escollo en el que él mismo naufragó otras veces (*vid. *XXII,149).*

Por lo demás, la referencia a la Analítica de los Principios *de la primera* Crítica *apunta ya a una temática madura y propiamente filosófica, que se desarrollará y profundizará en los legajos X-XI. La nota marginal sobre los organismos, por último (XXII,241) anuncia ya el complejo estudio de las relaciones entre corporalidad y teleología, que ocupará inmediatamente a Kant.*

(Enero-febrero 1799)

Legajo noveno, pliego III, pág. I

(*A Übergang*)[a]

XXII,226 La Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física consta de dos sistemas como secciones:

El *sistema elemental* de las fuerzas motrices de la materia y el *sistema del mundo*.

La primera sección, que constituye por así decir el preámbulo (*propyleum*) de la segunda, es el *sistema de las categorías*, bajo las cuales vienen ordenados sistemáticamente, y por ende según Principios *a priori*, los conceptos de las fuerzas motrices. Se trata aquí de los [conceptos] empíricos subsumidos bajo la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, en la medida en que son pensados por el entendimiento; de este modo pueden ser expuestos en una división completa, en favor de la física como proyectado sistema empírico de fuerzas motrices.

Pág. 3

XXII,229 § 3

Objetivamente toda materia es ponderable, pues la atracción gravitatoria es universal; pero subjetivamente puede existir una cierta materia imponderable, como sería el caso de una que penetrase a todos los cuerpos (así es pensada la materia del calor); y en cuyo elemento la materia de igual especie no pesaría nada (*elementa in loco proprio non grauitant*).

Una tal materia hipotética sería imponderable por ser *incoercible* (*incoercibilis*), y su fuerza motriz haría ex-
XXII,230 pansiva a toda otra materia. … En consecuencia, no puede conocerse por ningún medio la cantidad de materia, ni tampoco ningún Objeto de experiencia posible, sino bajo la suposición de una cierta *cualidad dinámica*, que hay que presuponer *a priori* para someter aquélla a cómputo matemático.

Pág. 4

XXII,231 … No debemos tomar de la física aquello que viene exigido para la posibilidad de la física. Por consi-

guiente, aquí se toman fluidez y solidez en un sentido absoluto, no como materias que se aproximan en una relación mutua. Se trata de conceptos *a priori* hechos por nosotros mismos para adecuarlos a objetos físicos.

§ 6

XXII,232 … Las fuerzas motrices de la materia, según su cualidad, se basan —en la medida en que la materia es fluida o no fluida (rígida)— en una omnipenetrante estofa móvil y motriz, necesaria en ambos casos (en la fluidez y en la rigidez), a saber: el calórico.

XXII,233 1. Ponderable o imponderable. 2a. Fluidez o rigidez de una materia, b. Una materia fluida o rígida. *Fluidum et rigidum*. Una materia hipotética difundida en los cuerpos de modo penetrante y expansivo.

NB: De la fluidez en los capilares cuando se trata de mezclar materias homogéneas según su elasticidad, y cuando se trata de heterogéneas, separadas en láminas [*Fascikeln*] en virtud de la desigual distribución del calórico.

Hay que distinguir entre los conceptos de materia y de cuerpo.

La estofa del agua [*Wasserstoff*: hidrógeno] se combina con el calórico formando gas hidrógeno y produciendo calor. («¿Y por qué no también gas calórico con la estofa del calor? [*Wärmestoff*: calórico]»)[153].

XXII,235 [a]*1) Scientia simpliciter intelligentiae. 2) Scientia visionis (empiricae). 3) Scientia media: praescientia indagationis naturae: anticipatio systematis naturae; perscrutatio empirica Physica*.

Pliego IV, pág. 3 (1)[b]

(*B Übergang*)[c]

XXII,240 … *Física*

es un sistema empírico de fuerzas de la materia y un todo problemático de éstas. La Transición de los pr. metaf. de la c. n. en general, según los Principios formales de la matemática y la filosofía, representada por Principios *a priori*, es la transición de aquéllos a éste [al sistema empírico]. La matemática contiene tan sólo la aplicación de los conceptos a intuiciones *a priori*, mediante anticipaciones, etc.; no como mero agregado, fragmentariamente, sino expuesto sistemáticamente según un Principio, sin cuyas premisas es completamente imposible una ciencia natural.

Esta Transición no es meramente propedéutica, pues éste es un concepto fluctuante que concierne sólo a lo subjetivo del conocimiento. Es un principio formal subsistente *a priori*, y no meramente regulativo sino también constitutivo de la c. n. en un sistema.

Axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia, postulados del pensar empírico en general. Los primeros contienen Principios matemáticos en oposición a los filosóficos
XXII,241 (por conceptos); los segundos, las fuerzas en cuanto internamente motrices (por aprehensión), y son [Principios] filosóficos. Los otros [e. d.: los primeros], en cuanto contienen fuerzas motrices mecánica o dinámicamente, o mecánicamente por medio de las dinámicas.

Toda materia ha sido en sus orígenes fluida, y todo fluido expansible, no atractivo. Por lo menos es la idea de esto la idea fundamental.

Para llegar a la física como sistema de la ciencia natural empírica deben desarrollarse de antemano, en la ciencia natural, Principios *a priori* de la unidad sintéti-

ca de las fuerzas motrices; deben ser desarrollados completamente, según la forma, en la Transición de la c. n. en general (axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, etc.), y contener *a priori* una propedéutica de la física como transición hacia ella y ser derivados analíticamente del mero concepto de ésta. Esta propedéutica es, ella misma, un sistema que contiene *a priori* la forma del sistema de la física.

No podrá ser un agregado fragmentario lo que contenga este todo de la posibilidad de una física, pues en cuanto todo dado *a priori* deberá ser necesariamente un sistema, ya no susceptible de disminución o aumento. Principios regulativos que al mismo tiempo son constitutivos.

[a]La primera división de los Objetos sensibles externos en cuanto sustancias es la división en *materia y cuerpos*.

Las criaturas organizadas constituyen sobre la tierra un todo según fines, el cual, como surgido de un germen (igual que un huevo incubado), por ser necesarias recíprocamente [las criaturas] mantiene *a priori* su especie y la de su descendencia.

También revoluciones de la naturaleza que produjeron las nuevas especies, a las que el hombre pertenece[154].

Pág. 2 (4)

XXII,244 De la artimaña [*Hinterlist*][155] de presentar leyes naturales derivadas de la experiencia en su universalidad empírica como tal, [como si] pudieran ser inferidas *a priori* a partir de la razón, con el fin de mentir [fingiendo] profundidades de la investigación natural. Inferir lo particular [*in concreto*] de lo *universal (in abstrac-*

to), e incluso lo singular a partir de meros conceptos, con el fin de inferir de ello el todo, en un engaño que se vuelve contra sí mismo.

(Febrero-mayo 1799)

Los pliegos de que ahora nos ocupamos, signados A Elem. Syst. 1-6 *(incomprensiblemente esparcidos por los legajos II, IX y XII) constituyen, junto con la siguiente serie de pliegos* Übergang 1-14*, el centro mismo de la obra póstuma y estudian, con un vigor y decisión asombrosos en un filósofo que, pocos meses antes, se confesaba incapaz de continuar, los dos temas fundamentales de que pende la entera Transición: el problema de los cuerpos orgánicos y el estatuto fisiológico-trascendental del éter como concepto inventado (*erdichtet*) en favor de la experiencia. Ambos temas se dirigen, en efecto, a Henar la laguna dejada, respectivamente, en la* Crítica del Juicio *y en los* Principios metafísicos*. Que Kant trate paralelamente y en una misma época ambos puntos es perfectamente comprensible, desde el momento en que el éter juega, a nivel del todo de la experiencia posible, el* mismo papel *que la finalidad a nivel de los individuos orgánicos (ver p. e. legajo X, folio II, pág. 2: XXII,301). Sin embargo, Kant no logra conectar satisfactoriamente esos puntos (a pesar de algunas tímidas reflexiones sobre la tierra como matriz elemental, etc.), y ello explica, en mi opinión, que el proyectado* Sistema del Mundo *no pudiera llevarse a cabo.*

Legajo segundo, pliego IV, pág 1

(*A. Elem. Syst. 1*)[a]

XXI,181 Sistema de las fuerzas motrices de la materia

PRIMERA PARTE

Sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia

Capitulo primero

I

Según lo material de las fuerzas

producen éstas, o *variación* de lugar (*vires locomotiuae*) o *movimiento interno* (*interne motiuae*): atracción o repulsión (*attractio, repulsio*) o bien cambio *constante* en ambos casos (*oscillatio, vndulatio*); los impactos que cambian a iguales intervalos temporales se llaman *pulsaciones* (*pulsus*), y los de secuencia más rápida e indeterminada, *vibración* (*concussio*); todos ellos presuponen internamente fuerzas motrices.

La fuerza motriz de una materia, en tanto que puede mover *repeliendo*, es FUERZA SUPERFICIAL, y actúa sólo por *contacto*; la que actúa *inmediatamente* y también a distancia, FUERZA PENETRANTE (no materia penetrante). Si la materia es sustancialmente penetrante, el cuerpo se llama entonces *permeable*.

XXI,182 Si ella es penetrante sólo por su actividad (*virtualiter*), y no por presencia corpórea (*non localiter*), podrá serlo solamente mediante atracción.

Las fuerzas motrices de la materia son potencias, o puramente dinámicas o mecánicas. Éstas se basan en aquéllas. Hay que entender aquí la oposición de una fuerza motriz no *lógicamente* (*A* y *no A*), sino como *real* *(A y –A)*.

II

Según lo formal del movimiento

1. Por la DIRECCIÓN: *atracción* y repulsión.

2. Por el GRADO: *momento* del movimiento o movimiento con *velocidad finita*.

3. Por la RELACIÓN: según leyes del *influjo externo de los cuerpos* entre sí, o del *mecanismo* reciproco, interno a la materia que forma cuerpos.

4. Por la MODALIDAD: actuando desde el *comienzo* (del movimiento) y en todos los tiempos *futuros*, es de-
XXI,183 cir en conformidad con leyes necesarias; pues lo sempiterno es la representación sensible de lo necesario (*perpetuitas est necesssitas phaenomenon*). Aquello cuya facticidad es cognoscible *a priori*.

Todas estas formas son leyes *a priori* en favor de un sistema de fu[erzas] mot[rices], no derivadas de elementos de la física (que nunca nos proporciona más que objetos de experiencia), sino de *conceptos*, a los cuales subordinamos aquéllos; y tienen su determinación solamente en la *tendencia* de los pr. metaf. de la c. n. a la física.

[a]Aquello que tenga que decirse *a priori* de las fuerzas motrices de la materia, en favor de un sistema elemental, tendrá completud. Lo empírico es un agregado fragmentario y pertenece a la física. Sólo la metafísica produce la forma del todo.

Por último: las fuerzas motrices de la materia en cuanto que ésta contiene la base de todo movimiento en una unidad originaria. Estofa elemental.

El concepto de causa final es a primera vista contradictorio, pues aquí el final debe ser lo primero. La causa debe ser lo previo y sin embargo también el fin. Esto es sin embargo un concepto *a priori*.

Definiciones, axiomas, teoremas, problemas y postulados.

Imponderable, incoercible, incohesible, inexhaustible.

Que todas estas fuerzas motrices están sometidas al sistema de las categorías, y que a todas ellas subyace una [fuerza] universal como primitiva.

Pero a esto un entendimiento superior, o sea, originariamente independiente [*interrupción*][156].

Pág. 2

XXI,184

III

Según la completud de la división del sistema de fuerzas en general.

Es ciertamente posible, sin rebasar los límites determinados *a priori* de la transición a la física, y sin inmiscuirse en lo que pertenece a lo material de ésta y, por tanto, a la doctrina de la experiencia como parte suya, introducir aún el concepto de naturaleza *orgánica*, en contraposición al de *inorgánica*, cuando se trate de fuerzas motrices de la naturaleza. Puede definirse así a la primera: son seres organizados aquellos en que, por sí mismos, cada parte *existe por mor de la otra* (*propter, non per aliam partem eiusdem systematis*).

Pues también las *causas finales* pertenecen a las fuerzas motrices de la naturaleza, cuyo concepto *a priori* debe preceder de antemano a la física como hilo conductor para la investigación natural, con el fin de ver si *ellas* forman también, y en qué medida, un sistema de física, y si es posible disponerlas ordenadamente en la metafísica. Todo esto viene establecido aquí ciertamente de modo sólo problemático: pero el concepto de un *sistema* de fuerzas motrices de la materia exige que al menos se piense *a priori* el concepto de una materia *viviente*, sin que le atribuyamos realidad o la insinuemos subrepticiamente: [por el contrario], le asignaremos una clase según la posibilidad.

La palabra CAUSA FINAL (*causa finolis*) contiene, tomada literalmente, el concepto de una relación causal de lo *precedente* en la serie de condiciones, pero que al

mismo tiempo debe ser subsiguiente en la misma serie
XXI,185 (de causas y efectos), con lo que parece haber aquí una contradicción interna; pues una misma cosa no puede ser el comienzo y, justamente en el mismo sentido, también el final de una misma relación real.

Es posible, sin embargo, pensar tal relación entre las fuerzas motrices de la materia si limitamos nuestro juicio al hecho de que no podemos hacer que el sistema de éstas sea para nosotros concebible más que aceptando un entendimiento independiente de la materia y que sea arquitectónico con respecto a esas formas. Nos representamos las fuerzas motrices de la materia por ANALOGÍA con esto, lo cual puede acontecer según conceptos *a priori* y sin meterse divagando en la física con juicios empíricos.

La división de las fuerzas motrices de la materia —en la medida en que ésta tiene tendencia a formar cuerpos orgánicos o inorgánicos— pertenece también a la forma del enlace de las fuerzas en un sistema, pero no es más que un Principio de *investigación natural*, que precede de antemano a lo empírico como *idea* que, en la transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física [no] [a] puede faltar en la división completa, pues a pesar de ser meramente problemática y de que [por proposiciones empíricas no haya noticia][a] de la existencia o inexistencia de tales cuerpos, [esa idea) constituye las fuerzas de esos cuerpos. Materia y cuerpos.

Organismo es la forma de un cuerpo considerado como máquina, es decir, como instrumento (*instrumentum*) del movimiento con vistas a un cierto objetivo[157]. La relación interna de las partes del cuerpo, cuando éste tiene como objetivo un cierto tipo de movimiento, es el mecanismo del cuerpo. Todas las

leyes del movimiento de la materia son mecánicas, pero sólo se atribuye al cuerpo un mecanismo cuando la relación interna de las parles es representada como formada en *vista* de un cierto tipo de movimiento. El
XXI,186 ser máquina (*mechanismus*) significa un modo especial de [actuación] de las fuerzas motrices, que están por naturaleza en una cierta materia, gracias al cual son capaces de una [fuerza] artificial, p. e. la rigidez de la palanca, que, sobre una base (*hypomochlium*) es capaz de mover intencionadamente una cierta carga con una cierta fuerza.

Los cuerpos orgánicos son máquinas naturales que, en la tendencia de los pr. metaf. de la c. n., deben ser juzgados del mismo modo que otras fuerzas motrices de la materia, según sus relaciones mecánicas; sus fenómenos serán en consecuencia explicados sin meterse en el sistema de las fuerzas motrices de la materia según fines, puesto que son de origen empírico y pertenecen a la física.

Pág. 3

XXI,187 De las fuerzas motrices de la materia intencionada o inintencionadamente según el Principio de derivación del movimiento por la forma específica de la materia, en vista de la cual tiene ésta una particular fuerza motriz.

El enlace de las fuerzas motrices de la materia según leyes del movimiento es el mecanismo de esas fuerzas. Un cuerpo animado por una fuerza *motriz intencionada* en conformidad con tales leyes es denominado MÁQUINA, es decir, es un instrumento (*organum*) sometido a un *entendimiento* como fundamento de determinación del movimiento en cuanto causa eficiente: y esta causalidad puede ser pensada, o bien como

producto del arte de un entendimiento efectivamente activo, o por mera analogía con él a fin de hacer comprensible la legalidad que de esa causalidad proviene. En este último caso el mecanismo de los cuerpos naturales es un organismo, viniendo organizada la materia a modo de *producto del arte* de un ser inteligente, a pesar de que (según el principio: *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) esta materia —junto con su forma— debe ser juzgada siempre como producto natural de las fuerzas motrices de la materia.

Las importantes anotaciones marginales que siguen —como de costumbre en Kant, y no sólo en el O. p.*, las notas son tanto o más importantes que el texto principal— apuntan a un tema sobre el que han llamado la atención Kaulbach y Lehmann (v.* Bibliog*), y del que he tratado en mi artículo* Teleología y corporalidad en el último Kant *(vid.* Bibliogr.*). Como se ha visto en páginas anteriores, Kant oscila, en el problema de la cognoscibilidad de los cuerpos orgánicos, entre la vieja solución crítica del Intelecto independiente, o una nueva y sugerente consideración del* propio cuerpo (Leib) *y del libre juego de sus fuerzas como* analogatum princepts *de los organismos.*

En los pasajes que siguen a continuación se apuesta decididamente por esta solución, que tan fecundos resultados ha dado en la fenomenología actual (baste pensar en Merleau-Ponty). En Übergang 1-14 *(espec. en el legajo II, XXI,212) Kant volverá sobre esta temática.*

Pág. 4

XXI,190 [a]La conciencia de nuestra propia organización como fuerza motriz de la materia hace para nosotros posible el concepto de estofa orgánica y la tendencia a la física como sistema orgánico.

Defin[*itio*]. Un c[uerpo] org[ánico] es aquél en el cual cada parte existe por mor de las demás. Si está constituido de tal modo que, en función de él, existe

también otro cuerpo separado, entonces es engendrante.

La organización pertenece también a las fuerzas motrices de la materia, sin que se requiera para esto de algo así como [*etwa*] un ser inmaterial, un entendimiento puro[158].

Pág. 5

XXI,193 … Como toda máquina —pensada en cuanto tal— es un cuerpo que consta de partes fijas y que tiene una fuerza motriz fundada en fines y dirigida hacia ellos, deberá ser juzgada por analogía con un producto del arte, como obra de una causa eficiente que tiene entendimiento, o sea: como obra de un autor [*Urheber*], aun cuando no hubiera que encontrar efectivamente la causa por la que exista un cuerpo tal que, en él, sea cada parte por mor de la otra, pues esto es simplemente la definición de cuerpo orgánico en general. Ni tampoco, por lo que respecta a su origen, deberían ser explicados tales sistemas de materia separados, como cuerpos orgánicos (plantas y animales) sino considerando que su género —incluido el del hombre— existe el uno por mor del otro. De esta manera sería pensado un sistema del mundo según la analogía de tales seres, investigando simplemente en la materia de las fuerzas motrices.

A ello se debe que el primer motor no sea representado por semejanza de la causa con el arte, sino por estar moviendo desde el origen, no ya como causa material sino como obrando en libertad en virtud de una voluntad, o sea: como Dios.

Kant apunta aquí a una temática que a partir de ahora se va a repetir casi obsesivamente hasta los últimos legajos: la rivalidad con Newton en orden a la fundamentación de la ciencia natural, por una parte, y el nulo

valor de la matemática en lo tocante a la sabiduría. Los elevados tonos (a veces, de insulto) que va a tomar la polémica en torno a este último punto (Cf. infra Übergang 6*: XXI,244) pueden explicarse en parte por la agria (si bien sorda) disputa con su rebelde discípulo Beck (ver mi* Estudio introductorio*).*

XXI,194 ¿Hay en general Principios matemáticos de una filosofía, es decir, de un conocimiento por conceptos? Tan pocos como *filos*[*óficos*] de la *matem*[*ática*].

Hay un conocimiento en general de aquéllos, pero sólo por conceptos; no construcción de ellos, es decir: exposición en la *intuición a priori* en espacio y tiempo. La matemática no es ningún *canon* para la filosofía aunque como *organon* pueda suministrar conocimiento *a priori*; a ello se debe también que el matemático no pretenda alcanzar la sabiduría[159].

Pág. 6

B

… En toda máquina cada parte existe por mor de la *otra*, y la fuerza motriz retorna sobre sí misma mientras mueve una materia externa: en consecuencia, es un todo posible únicamente por causa de un cierto entendimiento (sea un entendimiento humano o sobrehumano). Ahora bien, como el entendimiento es algo inmaterial y su fuerza motriz no puede ser en sí objeto de experiencia externa, la división de los cuerpos en orgánicos e inorgánicos deberá ser hecha a partir de conceptos *a priori*; tal división no podrá ser preterida, ni intercalado en ella otro concepto de fuerzas motrices unidas en un sistema, aun cuando tales cuerpos puedan o no tener sentidos y representaciones (estos últimos son llamados inanimados, y en todo caso tendrían tal nombre solamente por analogía de sus

fuerzas con aquellas otras): menos aún entran aquí en juego principios matemáticos de la c. n.

Pliego V, pág. 1

(*A Element. Syst. 2 IV, con dos observaciones*)[a]

XXI,198 *Observación*

La palabra *causa final* (*causa finalis*), en cuanto causa que actúa indirectamente mediante ciertos instrumentos, en oposición a la que *actúa directamente* (*causa efficientis*), contiene algo a primera vista contradictorio: un *antecedeos* que sin embargo es a la vez, en otro respecto, un *consequens* y justamente con un mismo fundamento de determinación. De ahí que este concepto sólo sea posible en el caso de que la conexión de las fuerzas motrices en un sistema —por *analogía* con un Principio que en virtud de un entendimiento determine y sea causa de la forma de la materia— contenga en sí misma, como autor de ella, un entendimiento (algo inmaterial), y que sea una de las fuerzas motrices de la materia; en ese caso puede darse un mecanismo que, al mismo tiempo, sea organismo y forme parte de la progresión de los pr. metaf. de la c. n. a la *física* en general, aun cuando aceptar esa especie de fuerzas motrices no pueda proporcionar otros materiales que datos empíricos, de cuya forma no cabe empero buscar la causa en las fuerzas de la materia, sino en un en-
XXI,199 tendimiento supremo (o sea, en lo inmaterial). Lo que contiene un principio de fuerzas motrices de la materia no es mera mecánica, sino también técnica de la naturaleza.

De las fuerzas motrices mecánicas —y orgánicas— de la materia.

Los pliegos signados A Elemt. Syst. 3-6 *presentan una muy elaborada demostración, diríamos,* a posteriori *—a partir de los fenómenos físi-*

cos— de la existencia del éter. Ponderabilidad, licuefacción, solidificación y primer comienzo de movimiento son explicados en base a esa estofa primordial, dentro de una concepción física puramente dinamicista. Son importantes al respecto las indicaciones sobre Huyghens y Newton (XXII,269) y, sobre todo, lo referente al papel central del éter como transición entre el sistema elemental y el sistema del mundo (XXII,598).

Legajo noveno, pliego VII, pág. 1

(*A Element. Syst. 3*)[a]

XXII,267 En cuanto perteneciente a la transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, el sistema de las fuerzas motrices de la materia consta de dos partes principales: el *sistema elemental*, en que se va de las partes al todo, y el *sistema del mundo*, del lodo ideal a las partes.

Sistema elemental

de las fuerzas motrices de la materia.

Libro Primero

Del Principio formal de división de las

fuerzas motrices

La división según Principios *a priori* no puede hacerse más que de acuerdo con el sistema de las categorías. Las Tuerzas motrices de la materia serán consideradas por consiguiente según su *cantidad, cualidad, relación y modalidad*.

XXII,268 *Capitulo Primero*

De la cantidad de materia en general

Si toda la materia ocupante del espacio Tuera homogénea y estuviera repartida por igual en espacios iguales, su cantidad podría ser determinada *matemáticamente* de un modo empírico, a saber: por mediación de las magnitudes espaciales (*volumina*). Pero como tal cosa no puede ser admitida, dada la diferente densidad, deberá haber un medio dinámico —es decir, que

actúe por causas motrices— que dé a conocer en el movimiento de toda materia —de igual velocidad— la cantidad determinada de aquélla, lo cual sólo puede hacerse de un modo exacto por medio de una máquina denominada balanza, en razón de la atracción gravitatoria universalmente denominante en el espacio cósmico [y ejercida] por un cuerpo celeste a distancias iguales con igual velocidad inicial[*].

La ponderabilidad es, pues, la única propiedad material por la que puede conocerse la cantidad de materia en un cierto volumen; una materia *absolutamente* IMPONDERABLE es una contradicción interna, pues se trataría entonces de una materia sin cantidad. Una materia *relativamente imponderable*, para la cual no valdría ningún tipo de balanza, puede ser sin embargo admitida si viene representada como parte de una materia uniformemente difundida, espacialmente infini-
XXXII,269 ta, y que no se limita a circundar todos los cuerpos sino que los penetra íntimamente. Tal materia, por lo demás, ni cae ni pesa hacia lugar alguno (según el principio: *elementa in loco proprio non gravitant*).

El sistema del edificio cósmico está fundado en la atracción universal de toda materia a cualquier distancia en el espacio vacío. ¿Se trata aquí de una mera proposición empírica o tiene también a la base un Principio *a priori*? Pues que no proviene aún de observaciones, ¿de dónde ha sacado Huyghens tal doctrina[160], conforme a la regla de Kepler? Newton es el primero en utilizar la palabra *atracción*.

Toda materia es infinitamente divisible, de modo que no hay atomística, sino *fluxión*.

Pág. 2

§ 2

De la cualidad de una materia en general

Un cuerpo físico es un *quantum* de materia que conserva su figura por fuerzas motrices internas, al oponerse a otras fuerzas tendentes a cambiarla. Es fluida la materia que, al ser continua, no se opone a esa interna variación, sino que sus partes cambian de posición sin resistencia.

Es fluida con formación de gotas una materia ponderable fluida tendente a formar un cuerpo globular por atracción de sus parles por contacto, y que forma de hecho tal cuerpo sin contacto externo.

La definición nominal de la fluidez de una materia
XXII,270 en general[161] (en cuyo concepto se prescinde de la *causa* de esta configuración) consiste en la propiedad que ésta tiene en cuanto *continuum* para poner en movimiento *local*, es decir *externo*, una superficie inmóvil al chocar sucesivamente sus partes contra esta superficie: no en *masa*, sino en *flujo* (una tras otra, parcialmente y no como un cuerpo). Esta propiedad presupone un Principio de divisibilidad por fluxión, no atomístico; es decir: las partes que se siguen en el movimiento de incidencia no son pensadas como corpúsculos pequeños y sólidos, sino como divisibles infinitamente hasta la magnitud diferencial o sea: como *quantum continuum*. En conformidad con este Principio las fuerzas motrices son [eficientes como materia fluida][a].

Pero la definición real de una fluidez en general, es decir el fundamento de posibilidad de esa propiedad de la materia, es el movimiento originario interno mismo, en cuanto actúa por repercusión en virtud de

la atracción, y por agregación [*aggregirend*] según los distintos grados de ponderabilidad de la estofa; a este respecto parece necesario admitir una materia particular, llamada calórico, lo cual lleva sin embargo a una explicación en círculo, porque tal supuesta estofa presupondría a su vez un fluido omnipenetrante, que es precisamente lo que se había querido explicar[162].

La fluidez de la materia está basada, o en una materia particular, o en el todo material en general, siempre en movimiento interno de repercusión y agente originario del movimiento. Lo primero contiene una
XXII,271 explicación en círculo, pues la fluidez debería ser admitida de antemano para pensar la materia como fluida (*fluiditas adiective talis vi fluidum substantiue talis*). Por consiguiente deberá ser presupuesta nada más que la forma del movimiento, que se debe, o a materia motriz por contacto (rigidez) —como en las líneas rectas — o a la ocupación activa del espacio por movimiento en tres dimensiones a partir de cada punto, que es lo que hace fluida [a la materia].

Un cuerpo orgánico (pues una materia orgánica entraña contradicción)[163] es un cuerpo en el cual [aun] la parte más simple es unidad absoluta del Principio de la existencia y la forma de todas las demás partes del todo. Aquí no viene presupuesto el concepto de fin, sino [meramente] utilizado para explicar la posibilidad de un cuerpo orgánico *(principium existentiae est causa). Orius phaenomenon est initium quo orditur series existentium*[164].

[a]Fluido o sólido: + *a* y – *a*.

Pág. 3

§ 3

XXI,272 De la combinación en recipientes de lo fluido, configurador de gotas, con lo rígido

Todo principio primero del movimiento presupone una primera Tuerza motriz (*primum movens*) y un primer motor (*primus motor*), el cual no puede ser pensado sino como idea de este movimiento, y en consecuencia como moviendo libremente (*libere movens*). El mecanismo del primer movimiento es, por tanto, a la vez un organismo, es decir, un sistema de las fuerzas motrices que tienen un fin como Principio suyo, o sea: que tienen por causa algo *inmaterial*. Tal fuerza puede ser denominada *fuerza vital* (*vis vitalis*, no *vis viva*: pues se entiende por fuerza viva la [producida] por movimiento efectivo, en oposición a la del *nisus* hacia éste); yo la llamo fuerza vital de la materia. De este tipo son los cuerpos de los reinos vegetal y animal, que reproducen y conservan su especie. …

XXII,273 Una *materia que en virtud de sus fuerzas motrices determina ella misma su magnitud y configuración* (es decir que resiste a todas las que tratan de cambiar estas últimas) se *denomina cuerpo físico* (a diferencia de los cuerpos *matemáticos*). De acuerdo con esta definición, todo cuerpo puede ser considerado en cierto grado y relación externa como rígido, aunque internamente no lo sea.

Pág. 4

XXII,276 … Igual que son representadas las sustancias orgánicas como vivas, cabria representarse del mismo modo a la tierra entera, pues los animales son alimento mutuo unos de otros, como lo son también los vegetales para los animales, de modo que hay que considerar a todos ellos en conjunto como formando un todo orgánico, no sólo mecánico. Son máquinas, pero no la tierra misma[a].

XXII,585 **Legajo duodécimo, pliego VII, pág 1**

(*A Elemem. Syst. 4*)[a]

II

De la rigidez (*rigiditas*) de una materia en contraposición con la fluidez

§

La ponderabilidad subjetiva de la materia, es decir, la determinabilidad de la cantidad de ésta por experimentación con la balanza, presupone la rigidez (resistencia de la materia de un cuerpo al cambio mutuo de sus partes en contacto) de un cuerpo rectilíneo, llamado *brazo elevador* (*vectis*) de la balanza, apoyado en un punto Fijo (*hypomochlium*) con igual momento de gravitación en direcciones opuestas, y que pone en movimiento, como pesos, dos graves denominados carga [*Last*]y fuerza; el brazo mismo es pensado al respecto como sin peso, en mera conformidad con su supuesta perfecta rigidez. *Pero ¿cómo es posible esta rigidez?*

Con prioridad a las fuerzas motrices externas de la balanza es necesario pensar en la palanca —en cuanto máquina— una fuerza motriz interna que posibilite la
XXII,586 palanca misma como tal, es decir: la materia de la palanca, tendente en línea recta al punto de apoyo, opone resistencia a curvarse o romperse, consiguiendo así la rigidez del instrumento. Esta fuerza motriz no puede ser puesta en la materia de la máquina misma, pues en este caso habría que utilizar la rigidez —de la que depende la capacidad mecánica de la balanza— como fundamento explicativo de ésta, y de este modo se inferirla en círculo.

Debe haber pues una materia imponderable que produzca, por sí y por su movimiento, la rigidez del

brazo de la balanza (*vectis*).

Debe haber pues una materia imponderable por cuyo movimiento venga posibilitada la ponderabilidad subjetiva y en consecuencia la rigidez —condición de aquella—. Para esta materia, empero, todo cuerpo (considerado como máquina), todo brazo elevador deberá ser permeable, pues ella es íntimamente penetrante, y no fuerza superficial.

Debe haber una materia imponderable que produzca la rigidez del brazo de la balanza en cuanto cuerpo; esa materia será subjetivamente imponderable.

XXII,587 … Por consiguiente está ya contenido *a priori* en el *concepto* de ponderabilidad (*ponderabilitas objectiva*) la admisión y presuposición de una materia penetrante a todos los cuerpos, que tiene fuerzas primordialmente [*primitiv*] motrices; y ello sin inmiscuirse empíricamente en la física (por observación y experimento) ni tener que figurarse una estofa hipotética como explicación del fenómeno del pesaje; lo que aquí se hace es más bien postular una tal estofa.

La rigidez se sigue pues, de suyo, del concepto de ponderabilidad mecánica; pero cómo sea, y cómo pueda ser, producida por las fuerzas motrices de la materia es otra cuestión.

La materia, pues, que produce la rigidez debe ser imponderable. Pero como tiene que ser también *internamente penetrante* —ya que es puramente dinámica— será pensada igualmente como *incoercible* y dispersa por el entero espacio cósmico: un *continuum* existente para sí mismo [*für sich*], del cual ya de antiguo y bajo el nombre de éter ha sido concebida su mera idea, pero no por experiencia, sino *a priori* (pues los sentidos

no pueden tener experiencia del instrumento mismo de los sentidos como objeto sensible).

Pliego VIII, Pág. 1

(*A Element. Syst. 5*)[a]

XXII,594 A

De la rigidificación (*rigescentia*) de lo fluido

Hay que poner como fundamento una materia que es imposible pensar como rígida pero que es asumida, en cuanto fluido radical, como primera causa de todos los demás fluidos ponderables; su incesante trepidación interna confiere a las partes heterogéneas, dispersas por todas las materias ponderables, una determinada estructura y figura de cuerpo rígido, haciéndolas así pasar del estado fluido al sólido: y ello por la misma fuerza motriz que producía fluidos, en virtud simplemente de la heterogeneidad de las materias que, al penetrarse mutuamente, forman filamentos (rayos), láminas y bloques (en conformidad con las tres dimensiones del espacio) según la diferencia de la ponderabilidad especifica de las materias disueltas en aquel fluido primitivo, en la medida en que disminuye su movimiento interno; y de este modo se unifican las materias, en parte en pequeñas configuraciones diferentes que forman cuerpos que, al rigidificarse, no to-
XXII,595 man figura (determinada), en parte en elementos completos con una figura determinada según reglas: una configuración formada rápidamente (cristalización). Así, y precisamente en virtud de las mismas fuerzas motrices que producen la fluidez, acontece la transición de la materia ponderable de la fluidez a la rigidez (*rigescentia*), dándose igualmente el proceso inverso: la fluidificación (*deliquescentia*). De este modo se escinden las partes rígidas de un cuerpo formado por fluidez:

mediante disgregaciones, en las que las materias específicamente diferentes son causa de rigidificación únicamente en virtud de esa heterogeneidad de las materias y de su enlace en estratificaciones, haces [*Fascikeln*] y láminas, en base a la diversidad específica de trepidación de sus panes. Las materias mezcladas de modo totalmente uniforme permanecerían en estado fluido, a menos que se desligaran al estar en reposo.

En todo esto la teoría no viene fundada para nada en la experiencia ni toma nada de la física, sino [que está fundada] meramente en conceptos de la posibilidad de ciertas causas eficientes según leyes del movimiento, en la medida en que hacen *a priori* posible la experiencia y anteceden [a ésta] como presupuesto necesario en favor del experimento.

Pág. 2

XXII,597 De la fluidificación de lo rígido

Este acto, en cuanto producido en un cuerpo rígido por la fuerza motriz de una materia particular, es denominado FUSIÓN (*solutio deliquescens*); pues aunque pueda darse también una *disolución* de un fluido por causa de otro, no llevaría el nombre anterior en este caso.

Se ve que, cuando la materia debe pasar de la cualidad de rigidez a la de fluidez, su composición se cambia en descomposición, y la estratificación —causa primera— se transforma en una difusión uniforme de los elementos de tal materia ponderable (p. e.: cuando el granizo se convierte en lluvia); en esa operación de las fuerzas motrices el fluido primitivo hace pasar de nuevo la materia desligada a mezcla uniforme.

Ahora bien, sin utilizar la observación para indagar la causa de una tal transformación —ya que de ese modo nos introducimos indebidamente en la física y sus Principios empíricos— sino indagando, según el solo *concepto* de ese fenómeno, qué contenga en sí y qué *consecuencias* puedan ser sacadas de él *a priori*, nos
XXII,598 llevará dicho concepto al de una *estofa incoercible* (*materia incoercibilis*) penetrante universalmente en sustancia y primitivamente motriz en el interior [de los cuerpos]; y es tal estofa la que hace pasar nuevamente, a la mezcla, de lo heterogéneo a lo homogéneo, sin lo cual no habría ningún fluido ponderable.

Por último, tiene que darse una [materia] imponderable y al mismo tiempo incoercible, difusa por el entero espacio cósmico, penetrante sustancialmente a todos los cuerpos por medio de un movimiento oscilatorio (por la interacción de atracción y repulsión), existente en todo tiempo desde el principio como materia difusa; y no viene justificada —al ser una estofa hipotética— en base a ninguna observación ni experimento, ya que está más allá de toda experiencia por mecanismos [*Maschinerie*], sino que puede proceder únicamente del concepto de posibilidad de la experiencia. Y es la que constituye la transición del sistema elemental al sistema del mundo.

Pliego noveno, pág. 2

(*A Element. Syst. 6*)[a]

XXII,605

IV

De las fuerzas motrices de la materia según su modalidad

La duración sempiterna (perpetuidad) de un movimiento, en cuanto basada en un fundamento *a priori*,

es la necesidad (*perpetuitas est necessitas phaenomenon*); y en tanto el grado [de su movimiento][b] no se vea disminuido por el [movimiento ¿] del todo de fuerzas, su fuerza motriz será inagotable (*inexhaustibilis*). Y como ésta no es una fuerza de mutación local (*locomotiva*), sino primitiva e interna, su comienzo será de igual grado que su continuación —pues es una fuerza reproductiva—; y esta materia omnipresente, imponderable e incoercible estará limitada únicamente por sí misma, tanto en el espacio como en el tiempo.

A ello se debe que este éter no deba ser introducido arbitrariamente en la física como estofa hipotética de una cierta especie de fuerzas motrices (como p. e. materia calórica o lumínica); el éter no pertenece efectivamente a la física, sino sólo a la *Transición* de los pr. metaf. de la c. n. a la física; sin embargo, despojado de toda propiedad positiva, [constituye] la agitación de una materia imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible, concebida en interacción continua de atracción y repulsión en el mismo lugar, y que es postulada como Principio de posibilidad de la experiencia
XXII,606 del espacio y el tiempo en el *todo* absoluto de las fuerzas de la materia en su movimiento, que se mantiene inmutable luego de haberse iniciado.

En los pr. metaf. de la c. n. son espacio y tiempo meras condiciones formales de un sistema de fuerzas motrices de la materia y del todo de su experiencia. En la física serían condiciones reales de conexión de estas fuerzas, para indagar fragmentaria (*sparsim*) y empíricamente sus elementos.

Pero en una mera Transición de los pr. metaf. de la c. n. [*interrupción*]

[a]Cuando se piensa un primer comienzo del movimiento de la materia en el espacio cósmico, es necesario pensar también un todo material, autolimitante y enlazado como unidad por sus fuerzas internas, pues si éste no fuese admitido tampoco sería posible pensar ningún comienzo del movimiento; [ésta es] una proposición que pertenece a los pr. metaf. de la c. n.; y como a esta forma le debe corresponder también una *estofa (materia ex qua)*, habrá que pensar a ésta como privada de toda propiedad física (impenetrabilidad, peso, cohesión tanto de sólidos como de fluidos); su nombre es calórico o éter, y será pensada como estofa que agita constante y primordialmente a toda materia que tenga esa[s] propiedad[es].

Ahora bien, no es posible presentar esta estofa como algo *hipotético*, tomado propiamente de un modo empírico de la física y elevado luego al rango de Principio de las fuerzas motrices de la materia (como ocurre con el calórico), dándole tal titulo; pues esta estofa es meramente un ente de razón; no es un objeto de experiencia posible, sino el concepto del único medio posible para establecer la experiencia, en la medida en que ésta pueda ser el efecto primitivo de las fuerzas motrices de la materia sobre nuestros sentidos[165].

Pág. 3

XXII,607 … Tiene que haber una materia en virtud de la cual sea posible prácticamente la ponderabilidad, sin que ella misma tenga peso, la coercibilidad sin que ella sea externamente coercible, la cohesión sin que ella sea internamente coherente y, por último, la ocupación activa de todos los espacios de los cuerpos sin que se agote o disminuya esta estofa omnipenetrante; y ello precisamente porque todas las fuerzas motrices,

mecánicas, es decir, externas —en cuanto fenómenos — sólo son posibles por las dinámicas, siendo su efecto lo que hace posible la experiencia. La materia de esta fuerza que agita originaria e incesantemente (materia llamada calórico, sin que con esto se insinúe un cierto efecto de ella sobre los sentidos) viene aquí postulada, según un Principio *a priori* de la necesidad de esos movimientos, como una estofa que no es hipoté-
XXII,608 tica sino tal que, con ella —por la atracción y repulsión de todas sus partes como un todo absoluto—, comience inicialmente el movimiento (cuyo estado no es ya ulteriormente explicable); pues, en efecto, una tal relación de las fuerzas internamente motrices es idéntica al concepto de un todo absoluto de causas eficientes del movimiento, aunque la causa primera de su *actus* (como sucede en todo acaecimiento inicial) sea ciertamente inexplicable.

Dado que, tanto para las fuerzas motrices derivadas mecánicamente (o sea, externamente), como para su posibilidad son necesarias [fuerzas] en agitación dinámica y originaria que hagan posibles a las máquinas mismas —en cuanto cuerpos—, debe ser postulado un todo absoluto y subsistente para sí de la materia, la cual, movida y a la vez moviendo interna y originariamente por atracción y repulsión con independencia de las fuerzas mecánicamente motrices, sea pensada en consecuencia como imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible —y por ende como omnipenetrante—, en cuanto base del sistema elemental de todas las fuerzas dinámicamente motrices de la materia (sea bajo el nombre de calórico o bajo el de éter). No se trata de ninguna estofa hipotética para explicar los fenómenos (pues en ese caso vendrían representa-

dos como fundados empíricamente, y no como dados *a priori*), sino de que sea[a] postulada racionalmente como Principio de totalidad del movimiento primordial, y perpetuamente agitante en un sistema de fuerzas originariamente motrices.

[b]Como toda transición de un Principio de conocimiento de fenómenos a otro es meramente formal, acontece *a priori*. Los [Principios] concernientes a lo material, y que están subordinados a aquéllos, son empíricos. Los primeros son *conceptus facticii*.

XXII,609 Los *Philosoph*[*iae*] *Natur*[*alis*] *Princip*[*ia*] *Mathematica* alcanzan solamente hasta la doctrina de Huyghens sobre las fuerzas animadas [*belebien*]que surgen del movimiento.

Newton fue el primero en proponer *principia dynamica* para producir una *atracción particular* (que no es un mero *phaenomenon*). Pero ¿acaso no es también el hilo tenso una fuerza particular de atracción, aun cuando de él penda un plomo?[166].

Dinámicamente.

Pág. 4

La rigidez de la tensión (*tensio*) es *factitia*; y lo es, o al modo vegetal: de la cuerda, o al del alambre metálico. La cohesibilidad rígida no es por esto tensa, sino que puede ser flexible, contraponiéndose únicamente a la del fluido.

La expansibilidad del fluido imponderable, que produce movimiento —aunque no local— tiene en sí la perpetuidad de las fuerzas motrices, y es insensible por ser omnipenetrante. Y es la causa tanto de la rigidez como de la fluidez de los fluidos ponderables.

+ *a* y – *a*: antagonismo constante de las fuerzas motrices que, o bien interactúan a la vez: principios matemáticos de la ciencia natural (Huyghens, en el caso de las fuerzas centrales producidas por movimiento circular efectivo), o bien [muestran] una incesante y consecutiva acción y reacción del movimiento de atracción y repulsión (*Pulsus*); o como consecuencia del movimiento —que una vez comenzado continúa de suyo— de una materia dinámicamente omnipenetrante, o de la materia ponderable, mecánicamente motriz.

(Mayo-junio 1799)

En sólo dos meses: mayo y junio de 1799, escribe Kant más de ciento treinta apretadas y coherentes páginas (según el cómputo de la edición académica) en pliegos signados Übergang 1-14 *que, lejos de la disparidad temática presente en otras ocasiones, se centran aquí en el gran tema, que parece «extraño» (*befremdlich*) y aun «sin sentido» (*widersinnig*): la «existencia» (*omnímoda determinatio*) del calórico como «materia» trascendental que consiste en ser, al mismo tiempo, el* concepto *de la totalidad de la experiencia posible. La argumentación procede decidida, y conscientemente, dentro de los cauces de un genuino* argumento ontológico *a partir, especialmente, de* Übergang 2 *(legajo II, pliego VII), y en base a la imposibilidad de existencia del espacio vacío. (Ver mi* Estudio introductorio *y —para un estudio más pormenorizado— mi artículo:* «El problema del éter en la física del siglo XVIII y en el "Opus postumum"» de Kant, en *Revista de Filosofía 2.ª serie, I (1975) 29-45).*

Legajo segundo, pliego VI, pág 1

(*Übergang, etc.*)[a]

XXI,206 *División* de la doctrina de la naturaleza según Principios de la Transición de sus principios metafísicos a la física. No puede ser tomada de los Objetos, pues sería entonces empírica y pertenecería a la física. Esta

división, que debe fundarse en Principios *a priori*, puede [referirse] pues: 1) al *método* de elaboración de ésta
XXI,207 [de la física, ¿] en general; 2) a la división de los conceptos en vista de la forma de los Objetos en tanto [realizada] a partir de conceptos (meramente pensable), pero necesariamente perteneciente a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. (cuerpos orgánicos), en donde viene organizada la ciencia misma; 3) a la división de estofas móviles, en la medida en que sea cognoscible *a priori* su movimiento efectivo.

Todas estas partes contienen los Principios formales de posibilidad de una ciencia de la experiencia, del sistema de las fuerzas motrices de la materia: es decir, de la Transición a la física.

Introducción

I. *Del concepto formal de la ciencia natural*

A toda ciencia en cuanto sistema pertenecen Principios *a priori* concernientes a su forma, viniendo ulteriormente subordinada a ellos la materia en cuanto compendio de objetos; de este modo, el conocimiento se hace científico[*] [167].

El Principio científico de la ciencia natural (*Scientia naturalis*), en cuanto sistema doctrinal de las fuerzas motrices de la materia en general, es pues racional y, por consiguiente, matemático o filosófico; puede ser dividido en dos partes (*Scientia naturalis principia mathematica, y Scientia naturalis principia philosophica*). Pero ¿cómo se podría instaurar —con Newton, en su obra inmortal— bajo el titulo de *Philosophiae naturalis principia mathematica* una ciencia que es un absurdo (*syderoxylon*)?[168] Pues tan poco concebibles son principios
XXI,208 matemáticos de la filosofía como [principios] filosófi-

cos de la matemática; dejando aparte el hecho de que ambas contienen Principios *a priori*, estas ciencias son específicamente distintas entre sí en base a su modo necesario de proceder, y lo mismo por su fin que por el talento requerido están a tanta distancia como puedan estarlo creaciones que difieren por su origen.

No hay pues tal género mixto de ciencia (*scientia hybrida*), pues ya desde su nacimiento la una anularía a la otra; con todo, pueden estar asociadas, a fin de hacer progresar el conocimiento científico general.

Habría que decir, pues: 1) *Scientiae naturalis* (no *philosophiae*) *principia mathematica*; 2) *Scientiae naturalis* (no *philosophiae) principia philosophica*; a estos últimos pertenecen también los principios metafísicos de la ciencia natural, en cuanto que es en base a ellos como se hará la progresión[*].

XXI,209 Hay pues tan pocos principios matemáticos de la ciencia natural como filosóficos de la matemática. Ambos se encuentran en territorios separados, cercanos pero no mezclados, de modo que los matematemas no constituyen un *todo* tan cerrado como los filosofemas que, objetivamente considerados, permiten esperar la idea de un sistema que los contenga.

Pág. 2

No obstante, aunque la matemática no constituya ningún *canon* para la ciencia natural es con todo un muy poderoso, imprescindible[a], instrumento (*organon*) en todo aquello que trate del movimiento y sus leyes, a fin de adecuar *a priori* a los fenómenos como intuiciones en espacio y tiempo sus objetos, allí donde la filosofía, con sus determinaciones cualitativas, no llegaría a la evidencia científica sin la intervención de la matemática, con sus determinaciones cuantitativas.

II. *Del concepto material (del Objeto) de la ciencia natural*.

Este Objeto es, o *materia* en general, o *cuerpos* (físicos, no meramente matemáticos) es decir: una materia que autodetermina por sus propias fuerzas su figura y estructura, y que resiste al cambio de un modo originario y uniforme. La primera puede ser, en todo caso[b], una materia que está difundida universalmente por el espacio cósmico y lo ocupa, haciendo de éste un
XXI,210 Objeto de experiencia: pues el vacío puro no es Objeto de experiencia posible. Esta totalidad de la materia —precisamente por ser tal— no puede producir *mutaciones locales* (*materia locomotiva*): mueve pues en su propio lugar, pero no puede ser móvil fuera de éste. Y su movimiento interno, efectivo e incesante de atracción y repulsión —en cuanto [correspondiente] a una estofa cósmica omnidifusa— mantiene a toda materia en agitación continua (no progresiva).

A

División de los cuerpos físicos

según conceptos *a priori*:

son orgánicos o inorgánicos

La definición de un cuerpo orgánico es: un cuerpo en el que cada parte existe por mor de la *otra* (recíprocamente, como fin y a la vez como medio). Se ve fácilmente que se trata de una mera idea, cuya realidad no está asegurada *a priori* (es decir: que pueda haber una tal cosa).

También cabe exponer la explicación de esta ficción [*Fiction*] de otro modo: es un cuerpo cuya forma interna del todo precede de antemano al concepto de composición de todas sus partes (tanto en figura como en estructura), por lo que respecta a sus fuerzas motri-

ces tomadas en conjunto (por consiguiente, fin y a la vez medio).

Ahora bien, como en esta definición sigue estando inmiscuido un Principio *inmaterial* (a saber, un *querer* de la causa eficiente) el concepto no sería en consecuencia puramente físico, y por ello cabe expresarlo mejor así: un cuerpo orgánico es aquél en el que cada parte es unidad absoluta del Principio de existencia y movimiento de los demás componentes de su todo.

XXI,211 [a] Un cuerpo orgánico (articulado) es aquél en que cada parte, con su fuerza motriz, se refiere necesariamente al todo en cada parte de la composición de éste.

La fuerza productiva de esta unidad es la vida.

Este principio vital puede ser aplicado *a priori* de las plantas a los animales, a su relación mutua, al todo formado por ambos, y también al todo de nuestro mundo, dada la necesidad recíproca entre las cosas.

Pág. 3

Una máquina es un cuerpo sólido cuya composición es posible únicamente por medio del concepto de *fin*, y que ha sido formado por analogía con un cierto movimiento intencionado. Si esta forma no viene representada como intención efectiva, sino [que es] meramente pensable, entonces un cuerpo tal es una *máquina natural*. Los cuerpos orgánicos son pues máquinas naturales.

En la división de las fuerzas motrices de la materia, que pertenece a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, no puede faltar la [división] en [cuerpos] orgánicos e inorgánicos; y ciertamente debe ser pensada *a priori*, sin que necesitemos ser informados por la experiencia de la existencia de tales cuerpos; en efec-

to, la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física conduce también necesariamente a este concepto. Y sin embargo, no parece que pueda hacerse tal cosa, pues ¿cómo llegar a una producción [*Erzeugung*] de esos cuerpos —sólo semejante a la del arte supremo— para imaginarlos de un modo tan sólo problemático, a fin de pensar *a priori* un reino vegetal o animal, cuyo enlace finalístico interno y externo exigiría de nosotros, en razón de su posibilidad, siempre nuevas explicaciones y conexiones [*Aufschlüsse*]?[*] [169]

XXI,212 El Principio de la espontaneidad[a] del movimiento de las partes de nuestro propio cuerpo como miembros, en la medida en que consideramos a éste como nuestro propio yo [*Selbst*], es un ser maquinal[b] (cuyas fuerzas motrices poseen causalidad del movimiento, excitabilidad originaria, por analogía con un ser viviente y por tanto inmaterial). Ahora bien, aunque aquella [espontaneidad] sea una unidad absoluta del Principio del movimiento a partir de *deseos* —y por consiguiente inmaterial— la razón no puede sino generalizar —aunque sólo de modo problemático— el concepto de un mecanismo finalístico de la materia bajo el nombre de organización, contraponiéndolo así a la materia inorgánica, a fin de presentar racionalmente la clasificación de los cuerpos en orden a un futuro sistema (empírico) de la física que llegue así a completar la experiencia posible; de este modo quedará justificada *a priori* la clasificación, y no por proposiciones empíricas y percepciones dadas (pues éstas no proporcionan universalidad ninguna de Principios), sino por conceptos[a].

[b]Debe pensarse también una organización cósmica de un único cuerpo en el cual no desaparezca ninguna

forma sin haberse producido otra mejor.

XXI,213 La idea de cuerpos orgánicos está contenida *indirectamente a priori* en la idea de un compuesto de fuerzas motrices, en el que el concepto de un *todo* real precede necesariamente al de sus partes; el todo sólo puede ser pensado por el concepto de su enlace por *fines*. *Directamente* considerado, el cuerpo orgánico es un mecanismo cognoscible meramente por experiencia. Pues si ésta no nos presentase cuerpos de tal clase, no tendríamos competencia ni siquiera para admitir su posibilidad. ¿Cómo podremos pues exponer tales cuerpos con sus fuerzas motrices en la clasificación general según Principios *a priori*?

Porque el hombre es consciente de sí como máquina que se mueve a sí misma, sin que pueda captar en mayor grado la posibilidad de tal cosa, de modo que puede y tiene el derecho [*darf*] de ser considerado como máquina, aun cuando para ello deba generalizar el concepto de fuerza vital y de excitabilidad de la materia en sí mismo mediante la facultad de desear, introduciendo *a priori* en la clasificación de los cuerpos en general fuerzas corpóreas orgánicamente motrices, aunque de modo sólo indirecto, por analogía con la fuerza motriz de un cuerpo.

Según este mismo principio, cabe establecer el carácter orgánico de la materia desde el reino vegetal al reino animal (con el cual comienzan ya los *deseos* de las sustancias corpóreas como verdaderas fuerzas *vitales*), así como su organización en cuanto sistema en orden a las necesidades de las diferentes especies, cada una de las cuales está en función de la otra (el ganso para el zorro, el ciervo para el lobo) según la diversidad de sus razas e incluso de diversas formas originarias ahora

desaparecidas (entre las cuales no deberían haber estado los hombres, dado que las revoluciones telúricas en el seno de la tierra y en las montañas de este modo surgidas no presentan —según Camper— [rastro de ellos]); y así hasta que incluso nuestra tierra, matriz de todas las cosas, alcance su fin como cuerpo orgánico nacido del caos en el mecanismo de la naturaleza[170].
XXI,214 Pero señalar el inicio o la terminación de esto es algo que rebasa enteramente los límites de la razón humana.

La división de los cuerpos en orgánicos e inorgánicos pertenece pues necesariamente a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, como *máximum* del progreso.

El *máximum* del movimiento de la materia en general, debido a fuerzas internamente motrices según el espacio y el tiempo, es el [movimiento] de colisión de una materia omnipenetrante (cuyo *mínimum* es su peso); sobre este movimiento interno sempiterno está basado tanto lo que mueve mecánicamente como la capacidad de movimiento, producida por aquél.

Pág. 4

Aún cabe llevar más allá la clasificación de seres orgánicos y vivientes: a saber, allí donde no solamente existe el reino vegetal por mor del animal para su propagación y multiplicación, sino también hombres como [seres] racionales por mor de otros diferentes según la especie (raza); así son los que se encuentran en un grado más alto de la humanidad y viven unos junto a otros —como los americanos y los europeos— [171]o sucediéndose unos a otros, como cuando, a causa de revoluciones telúricas, nuestro globo —organizado él mismo, antes en confusión caótica y ahora engen-

XXI,215 drando nuevos [productos]— saca a la luz criaturas organizadas de otro modo que, a su vez, son destruidas y dejan su lugar a otras[a]. De este modo nos es permitido pensar que la naturaleza orgánica se produce de distintas formas en distintas épocas cósmicas sucesivas, y también que nuestro cuerpo cósmico no está formado meramente de un modo mecánico, sino también orgánico.

Pero cuántas revoluciones de este tipo —bajo las cuales pueden haber existido muchos antiguos seres vivos orgánicos, que ya no viven sobre la tierra, antes de la existencia del hombre, pues de éste (según Camper)[172] no se encuentra ningún ejemplar en las profundidades de la tierra— y cuáles podrán darse aún, quizá, al llegar a una más perfecta organización, es [algo que] permanece oculto a nuestras miradas inquisitivas.

Pliego VIII, pág 1

(*Übergang 2*)[b]

B

El objeto de la ciencia natural es, o bien la materia en general (sin forma), o bien los cuerpos; una materia que, por medio de sus fuerzas interna y externamente motrices, delimite en sí misma su estructura y figura y se oponga a toda variación de éstas, será denominada cuerpo físico.

Una materia en cuanto sujeto de esta forma de las fuerzas motrices —estofa de un cuerpo, pero sin estar combinada con éste ni siquiera en las partículas más pequeñas imaginables (pues si tal sucediera tendría validez la ficción [*Erdichtung*] de un atomismo de la materia)— considerada como un *continuum*, es decir sin espacios vacíos interpuestos, es lo que nosotros quere-

XXI,216 mos denominar por ahora (provisionalmente) calórico, y que sería una materia omnipenetrante respecto a los cuerpos, subsistente de suyo y causa de agitación uniforme e incesante en todas las partes de los cuerpos. La cuestión es, ahora, si habrá que admitir tal materia no solamente como *estofa hipotética* para explicar ciertos fenómenos, sino también como una estofa cósmica real *dada a priori* por la razón con valor de Principio de posibilidad de la experiencia del sistema de las fuerzas motrices. Si lo primero, su concepto no pertenece entonces ni a la física ni a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, sino que es una interpolación más de un sistema hecho a retazos. Pero yo pruebo la existencia de esta estofa, y la necesidad de que sea presupuesta *a priori*, del modo siguiente.

No hay experiencia del espacio vacío ni inferencia que nos lleve a su Objeto. Para ser informado de la existencia de una materia necesito que ésta ejerza influencia sobre mis sentidos. Por tanto, la proposición: «hay espacios vacíos» no puede ser una proposición de experiencia, ni mediata ni inmediata; por el contrario, es una proposición meramente raciocinante[173]. La proposición: «hay cuerpos físicos» presupone esta otra: «hay materia cuyas fuerzas motrices y movimiento preceden en el tiempo a la producción de un cuerpo»; esta producción es, en efecto, sólo la configuración de aquella materia y acontece por sí misma (*spontaneo*). Ahora bien, esta configuración que debe acontecer por la materia misma necesita de un primer comienzo, cuya posibilidad es inconcebible, pero de cuya originariedad como espontaneidad [*Selbstthätigkeit*] es imposible dudar. Debe existir pues una materia que penetre internamente a todos los cuerpos (co-

mo carga, *onus*) y al mismo tiempo las ponga permanentemente en movimiento (como *potentia*)[174], que constituya para sí un todo cósmico autosubsistente y
XXI,217 que al moverse internamente a sí misma mueva a todo lo demás, sirviendo de base a toda otra materia móvil, y Formando para sí misma un todo cósmico a partir de una estofa que se limita a designar la existencia de una materia, sin fuerzas que le sean peculiares: una materia, en consecuencia, universal, que sólo en este respecto tiene fuerza motriz y que, al estar privada de toda otra fuerza que no sea su propia agitación, mantiene a las demás fuerzas motrices en continua y vivaz actividad [*Wirksamkeit*] en todos los lugares. El fundamento de esta afirmación está en que las intuiciones en el espacio y el tiempo son solamente formas, y sin algo que las hiciera de algún modo cognoscibles para los sentidos no ofrecerían ningún Objeto real que hiciera posible una existencia en general, ni tampoco la [existencia] de una magnitud en particular, dejando así absolutamente vacíos para la experiencia al espacio y al tiempo. Por consiguiente esta estofa, fundamento *a priori* de toda experiencia posible en general, no puede ser considerada como meramente *hipotética*, sino como estofa cósmica motriz dada originariamente; y no puede ser admitida de un modo simplemente problemático porque designa en primer lugar a la intuición, que de lo contrario sería vacía y sin percepción[175].

[a]De las fuerzas motrices a partir del movimiento *primero*.

El primer *motor* parece presuponer una causa eficiente mediante una voluntad; la agitación de la mate-

ria, empero, parece conservarse eternamente por sí misma[176].

Pág. 2

Del primer movimiento

y de la materia primitivamente motriz

(materia primitiue movens)

La materia, con sus fuerzas motrices, puede originar un movimiento, o bien en cuanto ella misma se pone externamente en movimiento (*vis locomotiua*), o bien cuando cada una de sus partes se pone en movimiento respecto de las otras, moviéndose por tanto a sí misma internamente (*vis interne motiua*).

XXI,218 Ahora bien, todo comienzo absoluto del movimiento de una *materia* es impensable; y si se admitiera serían igualmente impensables su terminación o disminución, dado que el obstáculo o resistencia que hace cesar el movimiento es también una fuerza motriz contrapuesta. Sería necesario atribuir a un primer motor (*primus motor*) espontaneidad, es decir: una voluntad, lo cual está en contradicción absoluta con la materialidad. Sigue ahora la proposición, no derivada de la física —entonces sería empírica— sino perteneciente a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. y válida *a priori*: «Existe [*es ist*][177] una materia difusa como un *continuum* por el entero espacio cósmico, que ocupa activamente *todos* los cuerpos penetrándolos uniformemente (y por consiguiente libre de mutación local), y que cabe denominar éter, calórico, etc.; no es ninguna *estofa hipotética* (con la que explicar ciertos fenómenos y figurarse de un modo más o menos verosímil causas para efectos dados), sino que puede ser postulada[178] y reconocida *a priori* como elemento necesaria-

mente perteneciente a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física.»

Proposición primera

La diferencia de la materia, en la medida en que un cuerpo en un mismo espacio no contiene más ni menos de ella, no puede ser explicada *atomísticamente* (con Epicuro)[179], componiendo lo *lleno con el vacío* interpuesto, pues el espacio vacío no es ningún objeto de experiencia posible (no es posible percibir el no ser de un objeto real, sino sólo no percibir su ser). Y los átomos, en cuanto corpúsculos densos matemáticamente indivisibles, contienen un concepto autocontradictorio, porque lo espacial es infinitamente divisible.

XXI,219 En consecuencia, el espacio cósmico debe ser pensado como absolutamente lleno de materia (sin espacios vacíos, sean circundantes o internos (intersticios)), pues ninguno de los dos es objeto de experiencia posible. No es posible percibir la no existencia.

[a]No podemos, pues, pensar ningún otro movimiento que el [realizado] en un espacio lleno de materia, el cual constituye un *continuum* de ella. El espacio sensible, objeto de la intuición empírica espacial, es el compendio de fuerzas motrices de la materia, sin las cuales no existiría ningún objeto de experiencia posible[180]; y, en cuanto vacío, no existiría en absoluto ningún Objeto de los sentidos. Esta estofa primordial que existe meramente en el pensamiento [*in Gedanken*], con la cualidad que debemos atribuirla de ser primordialmente motriz, no es una cosa hipotética ni tampoco un Objeto de experiencia —pertenecería entonces a la física—; sin embargo, tiene realidad, y su existencia puede ser postulada porque, si no se acepta

tal estofa cósmica, junto con sus fuerzas motrices, ni sería el espacio Objeto de los sentidos ni se tendría experiencia de él, positiva o negativa. De una tal estofa primordial uniforme, que permea todos los espacios, justificable sólo por la razón —y de la cual no pensamos otra cosa que fuerzas motrices espacialmente difusas y omnipenetrantes— cabe postular su facticidad con anterioridad a la experiencia, o sea, *a priori* y en favor de la experiencia posible.

Pág. 3

2

Es imposible *pasar* de lo lleno, a *través de lo vacío*, a lo lleno como experiencia. Pues ello implicaría una percepción del no ser como Objeto presente a los sentidos.

En consecuencia, y por lo que respecta a nuestros sentidos externos, todo espacio está lleno de materia. Para [establecer] esta proposición no tenemos necesidad de experiencia alguna, ni tampoco [llegamos a
XXI,220 ella] por una inferencia basada en la experiencia; por tanto, puede ser formulada completamente *a priori*. A través del espacio vacío no puede llegar a nuestros sentidos ningún efecto de las fuerzas motrices de la materia. La experiencia, que debería establecer la interconexión de éstas, cesa inmediatamente, y la materia confluye (por lo que respecta a la percepción para nosotros posible) en un punto, sin ocupar espacio alguno. No podemos ser informados de la existencia de nada que nos sea próximo o distante sin presuponer activamente ocupado el espacio que media entre ambos puntos, tengamos o no en ese momento sensación de ello. La mera posibilidad de la experiencia justifica suficientemente —y es también lo único que puede

justificar— la realidad de esa estofa que llena todos los espacios; pues de lo contrario debería haber entre ellos algo absolutamente imperceptible, es decir: debería poder ser percibida la no existencia, lo cual es contradictorio.

3

Por lo que respecta al tiempo, y por consiguiente al comienzo primero, al inicio mismo del movimiento de la materia, [hay que decir que] un tal inicio es algo inconcebible, pues en ese caso habría que admitir con anterioridad a él un tiempo vacío y luego una duración subsiguiente. Pero como la espontaneidad de ese comienzo permite presuponer otra causa que una inmaterial, [si nos limitamos al] movimiento de la materia que este tiempo designa cabe pensar únicamente en un *perdurar* continuo y uniforme[181]. En efecto, la posibilidad de la experiencia impide toda variación, sea de aumento o de terminación, pues ello equivaldría a dejar que el tiempo cesara o sufriera una aceleración; pero un tiempo vacío no es ningún objeto de experiencia posible[182].

XXI,221 *Observación*

Este modo de probar la existencia de una estofa cósmica peculiar, que penetra a lodos los cuerpos y los agita interna y constantemente por atracción y repulsión, tiene en sí algo de extraño. Y es que el fundamento de la prueba es *subjetivo*, tomado de las condiciones de posibilidad de la experiencia, la cual presupone fuerzas motrices y excluye el vacío llenando el espacio de una materia siempre activa, que acaso pueda denominarse calórico, éter, etc.; hay que fundar esta proposición *a priori* sobre conceptos, sin *hipótesis*.

No sólo la legitimidad, sino incluso la necesidad de postular dicha estofa omnidifusa tiene su fundamento en el concepto de ésta como espacio pensado *hipostáticamente*[183]. El espacio (como también el tiempo) es una magnitud que no puede existir sino como parte de un todo mayor. Por ello es absurdo que allí donde las partes son fundamento necesario de la posibilidad de un todo, pueda existir una cosa en sí meramente como parte, pues primero debe ser dado el todo para que sea pensado en él lo múltiple como parte.

[a]Lo que hay que preguntarse no es desde cuándo comienza el movimiento, sino desde cuándo comienzo yo el movimiento. No desde dónde comienza el límite de la materia, sino por medio de qué y a qué distancia está limitada[184].

XXI,222 **Pág. 4**

De una materia omnipenetrante
que ocupa activamente el entero espacio
cósmico como estofa dada *a priori*,
no hipotéticamente,
para el sistema del mundo

§

Aun cuando el concepto de un primer comienzo del movimiento sea él mismo inconcebible, y una espontaneidad de la materia en su moverse sea incompatible con ella, sin embargo, y dado que hay movimiento en el espacio cósmico, es por otra parte inevitable postular un movimiento *primordial*, así como la existencia de fuerzas motrices en éste; de hecho, si aquel movimiento hubiera existido por siempre y eternamente, y del mismo modo debiera continuar, ello supondría aceptar su necesidad, lo cual es algo ab-

solutamente inadmisible. En cambio si el primer motor (*primus motor*) hubiese fundado su[a] movimiento por un acto de libre arbitrio, tendríamos que aceptar un principio inmaterial, de lo cual no tratamos aquí.

XXI,223 *Teorema*

«Las materias primordialmente motrices presuponen una estofa penetrante que llena el entero espacio cósmico, como condición de posibilidad de la experiencia de fuerzas motrices en dicho espacio; esta estofa primordial forma parte de la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física; no es fingida hipotéticamente para explicar los fenómenos, sino que se trata de una estofa demostrable categóricamente *a priori*.»

Prueba

El movimiento de la materia en el espacio vacío no es objeto de experiencia posible: no hay tampoco, en consecuencia, transición de lo lleno a lo lleno a *través de lo vacío*. No puede haber pues para los sentidos ningún movimiento, ni tampoco ninguna fuerza que mueva a éste, sino en un *espacio* lleno de materia; y sólo en base a éste es *posible* tener una experiencia. Ahora bien, como con más o menos estofa cósmica (en el mismo volumen de materia) puede haber solamente un [espacio], el cual es igualmente el solo *medium* para el movimiento local de los cuerpos, y dado que a través del espacio vacío no hay objeto alguno de experiencia posible y en un espacio lleno no tiene lugar ningún movimiento de cambio local (*facultas locomotiua*), sino que la materia que lo ocupa activamente no puede ser en el mismo lugar más que internamente motriz —aunque pueda ser objeto de experiencia posible, a modo de un espacio material impenetrable por

otros: una estofa que es Principio de experiencia posible— tendrá entonces que ser reconocida como estofa motriz primordial, no inventada hipotéticamente, sino real según sus propias fuerzas y a la base de todos los movimientos de la materia: un *continuum* que, considerado de suyo, constituye un todo de fuerzas
XXI,224 motrices, y cuya existencia es conocida *a priori*.

[a]Existe solamente un espacio, solamente un tiempo, solamente una materia, en la cual se encuentra todo movimiento. El Principio real y objetivo de la experiencia, la cual constituye un todo único según la forma, no permite ningún espacio que no esté lleno, ni fuera de sí, ni en sí. En él se encuentran todas las fuerzas motrices. Este compuesto no tiene mutación local, ni es un cuerpo. El comienzo de su movimiento es también su eternidad.

La base del todo de la unificación de todas las fuerzas motrices de la materia es el calórico (algo así como espacio hipostasiado, en el que todo se mueve): el Principio de posibilidad de la unidad del todo de la experiencia posible.

El calórico es el espacio perceptible, privado de todas las demás propiedades, al menos en el pensamiento, como Principio de la posibilidad de la experiencia en todas sus dimensiones; es lo opuesto al espacio vacío, ya que en el espacio todo puede cambiar de lugar salvo el espacio mismo, de modo que ningún espacio —en cuanto espacio vacío— es objeto de experiencia; y así, aquella materia está difundida por el entero edificio cósmico, siendo su existencia necesaria relativamente a los objetos de los sentidos.

Una materia que en todas sus partes es motriz originariamente, y por ende también continuamente; y que es incoercible, salvo por sí misma…

Una materia que puede establecer el comienzo de su propio movimiento (interno) y conservarse a sí misma, en él, no puede ser ni fluida ni sólida: es incoercible; pero puede ser motriz constantemente por medio de su propia atracción y repulsión.

Una materia cuya función, en cuanto materia provista de fuerza motriz, consiste únicamente en convertir el espacio en general en objeto de experiencia en general, y que al atraerse y repelerse internamente a sí misma no desplaza a ninguna otra de su lugar, sino que permea completamente a todas ellas es, por naturaleza, *motriz* de un modo primordial, a fin de ser Objeto de experiencia.

XXI,225 Entendimiento y experiencia constituyen ciertamente la *summa* de todo nuestro conocimiento, sea éste *a priori* o a posterior i. Pero ¿qué se *entiende* por entendimiento? Si se trata, a su vez, de una facultad de uso del entendimiento por experiencia y en conformidad con las leyes de éste, es ésta una explicación en círculo. El [entendimiento] es la facultad de conexión de representaciones con conciencia de las reglas de esa conexión[185]. Separado de los objetos de los sentidos, es entendimiento puro; enlazado con ellos, entendimiento aplicado. Este último es la facultad de la experiencia. El entendimiento puro es la facultad del conocimiento *a priori*. Por el contrario, la sinrazón y el engaño intencionado son el rótulo de la tienda [*Aushängeschild*] de Herder[186].

Folio VIII, pág. 2

(*Übergang 3*)[a]

XXI,228 … El espacio mismo, representado como objeto de experiencia posible, es la estofa elemental. Ésta hace que el espacio sea sensible, y se llama calórico sin que el calor sea función de su actividad; idea primitiva de las fuerzas motrices.

Aun cuando la atracción cósmica (de la gravitación) se ejerza a través del espacio vacío, no significa ello sino que atrae a los cuerpos sin mediación de una materia interpuesta: una *actio inmediata in distans*, de modo que esta materia no interviene en nada; por ello es considerado el espacio, relativamente [a esa materia], como vacío.

XXI,230 **Pliego IX, pág. 1**

(*Übergang 4, vid. Übergang 2, pág. 2 abajo*)[b]

Observación I

A cualquiera debe parecerle extraño que un juicio empírico deba ser investido de la prerrogativa de una proposición existente *a priori*; pues en ello parece haber una contradicción. Ahora bien, hay sólo dos modos distintos de establecer una referencia, a saber: yendo de la representación al Objeto, y otro que concierne a la posibilidad del conocimiento que el sujeto pueda tener de aquél. Si procedo según el Principio primero, el juicio es entonces *directo*, y dicha materia [el calórico] será una mera estofa hipotética, que puedo derivar de un modo raciocinante[187] a partir de mi representación. En el segundo caso, en que pongo mi meta simplemente en el Principio de posibilidad de la experiencia de las fuerzas de la materia, mi juicio es establecido indirectamente a partir de Principios, lo cual da, sin embargo, el resultado que se buscaba. Pues la concordancia necesaria (única posible) con las condiciones de la experiencia posible produce igualmente

la concordancia de la representación y el Objeto. Que haya un espacio y un tiempo es algo que conviene perfectamente con las condiciones de posibilidad de la experiencia, dado que ambos pertenecen a las determinaciones reales de las cosas que existen. Pero que haya un espacio y un tiempo vacíos es algo que en absoluto conviene, pues exigiría una experiencia de lo que no existe. Por consiguiente, la *hipótesis* de una materia difusa por el entero espacio cósmico y que llena por penetración todos los cuerpos mediante atracción
XXI,231 y repulsión de sus partes homogéneas es solamente un ente de razón (*ens rationis*), que ni siquiera llega a ser una *estofa hipotética* —como se suele llamar a la materia omnidifusa del calor—. Sin embargo, su admisión como Principio de posibilidad de la experiencia [es] una asunción absolutamente necesaria, no para la explicación de los fenómenos, sino *a priori* en favor de la unidad de las fuerzas motrices en un sistema de éstas, a fin de establecer la concordancia de los Principios con vistas a la posibilidad de la experiencia.

Pág. 2

Observación II

Las propiedades de esta estofa cósmica son: 1) que es *imponderable* (*imponderabilis*); pues la ponderabilidad presupone la capacidad externa de una máquina y, consiguientemente, fuerzas motrices de un cuerpo como instrumento del movimiento que necesita, a su
XXI,232 vez, de la fuerza motriz de una adecuada estofa penetrante, a fin de producir mediante el movimiento interno de los componentes del mecanismo elevador [balanza] una tal capacidad de movimiento. 2) que es *incoercible* (*incoercibilis*). Pues el cuerpo que delimitase a esta materia (el recipiente) no podría tomar esa su

fuerza más que de la propiedad que debe ser presupuesta para oponerse a la expansión de esa estofa. Ésta solamente puede limitarse a sí misma, permeando todas las demás cosas. 3) que es *incohesible (incohaesibilis)* en todas sus partes; y no lo es ni como materia fluida ni como sólida, sino por repulsión. *Inagotable* (*inexhaustibilis*), aunque se trate de la más pequeña cantidad.

Todo esto, considerado en su conjunto [*im Ganzen*].

…

★★

El espacio del que no fuera posible percepción alguna (*spatium insensibili*) nada sería fuera de mí, sino meramente la forma de la intuición pura de los objetos externos; de este modo, [no estaría] ni positivamente lleno ni positivamente vacío, pues [no sería] en modo alguno un Objeto existente fuera de mí. Existir en este espacio —en algún lugar o en algún tiempo— es una relación de la materia que no implica en absoluto ningún correlato: una relación con la nada; y eso es justamente la [supuesta] existencia de un vacío circundante o circundado, en relación externa con lo lleno. Una estofa del primer o del segundo tipo, en cuanto compuesta (de dos Principios heterogéneos),
XXI,233 no puede valer ni siquiera como estofa hipotética, pues una hipótesis así (combinación del vacío con lo lleno) no constituye objeto alguno de experiencia posible, dado que la percepción de la nada es un concepto contradictorio. …

Pág. 4

★★

Nos representamos tanto el espacio como cualquier
XXI,235 Objeto de la sensibilidad de dos modos: PRIMERO como algo *pensable* (*spatium cogitabile*), en cuanto que se halla simplemente en nuestra fuerza de representación como magnitud de lo múltiple mutuamente externo: una mera forma del objeto de la intuición pura. *Segundo*, como algo *perceptible* (*spatium perceptibile*): algo que existe fuera de nuestra representación, que nosotros percibimos y podemos elevar a experiencia, y que en cuanto representación empírica constituye un Objeto sensible, cuya estofa llena el espacio.

XXI,238 **Folio X, pág. 1**

(*Übergang 5*)[a]

Introducción

De la ciencia natural en general y su división

según Principios *a priori*

Primero

Desde el punto de vista formal

§ 1

En su inmortal obra *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Newton comenzó por una cuestión de hecho [*Tatsache*] sin querer atender a las fuentes ni al método de su ciencia, ni exponer previa y particularmente la —digamos— lógica de ésta[188]. A esto se debe que surgieran ciertas dificultades relativas a lo sistemático del procedimiento en orden a la división [de las partes de su ciencia]. Para realizar esta división metódicamente, conforme a Principios *a priori*, debería haber adelantado de antemano el concepto, más elevado, de una *Scientiae naturalis*, con lo que la división habría tomado esta forma:

1) Scientiae naturalis principia philosophica (*y no* philosophiae naturalis, *porque una tal proposición es tautológica*).

2) Scientiae naturalis principia mathematica (y no *philosophiae naturalis*, porque ello sería contradictorio)

XXI,241 **Pág. 2**

Unidad del Objeto de toda experiencia externa posible en general: I) Analítica según la cualidad (según la identidad). 2) Sintética según la cantidad de fuerzas motrices de la materia en un único espacio, y del movimiento según el tiempo[189]: proporciona la estofa para [llenar] un espacio vacío, [que] no está en parte alguna, sino que es la base de unificación de todo [espacio] en un Objeto entendido como objeto, y la condición de concordancia de la materia de una unidad de experiencia posible en general, según el Principio racional de la modalidad: posibilidad, facticidad y necesidad de un sistema de la materia, pensable *a priori*.

Esta prueba de la existencia de una materia por conceptos *a priori*, concerniente a la absoluta unidad de un todo, es también única en su género, al realizar la demostración por meros conceptos. Y no es aplicable a ningún otro Objeto[190]. La unidad lógica, relativa a lo *universal* [*Allgemeine*], está aquí identificada con la unidad real, relativa a la *totalidad* [*AU*] de la materia[191].

XXI,244 **Pliego XI, pág 2**

(*Übergang 6*)[a]

El fin buscado por la razón con la matemática consiste en disponer del más amplio y seguro *instrumento* por lo que respecta a cualquier objetivo técnico (arte); [busca] pues una cierta utilidad para con los Objetos de la sensibilidad. Pero ser un hombre mejor, o llegar

a serlo, es algo que no se encuentra en este plano; y aunque todo cultivo [*Cultur*] de la razón —y éste de la matemática en especial, por ser más puro e independiente de la influencia de los sentidos sobre la facultad de desear— fortalezca el espíritu por lo que respecta al pensar, en este caso queda con todo indeterminado qué fin último prescriba a la razón; ni aun en el más perfecto matemático cabe encontrar el menor fundamento para ser un hombre moralmente mejor en [el hecho de que] esté dotado con el mayor talento para la matemática. Ahora bien, el estudio científico de lo primero corresponde a la filosofía. Por tanto, se sigue que la filosofía no ocupará el *puesto de honor* en cuanto [productora] de activos hombres de negocios por lo que hace a lo sensible (pues ella no brillará en ese campo); pero sí lo hará en cambio, y con prioridad a la matemática, en lo relativo a la dignidad en riqueza interna por lo que hace a lo inteligible, es decir, según el valor moral[192]. Y se sigue también, por lo que respecta al celo y asiduidad en un modo u otro de educación [el filósofo o el matemático] que, en el caso de que ambos no pudieran ser mantenidos al mismo tiempo [con igual rigor], será el primero el preferentemente elegido.

Esto por lo que respecta
a la denominación de la ciencia filosófica
de que aquí tratamos:

la sedicente [ciencia] nueva o critica, que no puede conformarse con la restauración o consolidación de la antigua (wolfiana), que [dicen] había sido válida para su tiempo; se presentan así, a poca costa, con el prestigio de las matemáticas, estableciéndolo también en fi-

losofía; esto último, empero [sazonado] con el condimento personal de la sal cáustica[a] de la sátira poética[193].

Pág. 4

XXI,247 § 2

De una estofa elemental omnidifusa, omnipenetrante y continua, pero no en cuanto estofa hipotética, sino en cuanto objeto de experiencia.

Considerado objetivamente sólo hay una única experiencia; cuando se habla —subjetivamente— de *experiencias*, éstas no son sino partes y agregados, conectados legalmente, de una experiencia sintética universal[*] [194].

El espacio cósmico es el compendio del todo de la experiencia externa posible, en cuanto que lleno. Un espacio absolutamente vacío; el no ser *dentro de o en torno* a él[b], no es por el contrario objeto alguno de experiencia posible.

Legajo quinto, pliego VI, pág. 4

(*Übergang* 7)[c]

XXI,541 Denomino HIPÓTESIS de primer rango (*hypothesis primaria*) a aquélla que tiene como Principio la existencia de una *sustancia*; la referida sólo a los accidentes
XXI,542 de ésta se denomina subordinada (*hypothesis secundaria*). La *admisión* de la existencia de una cierta estofa, perteneciente al sistema elemental como base de las fuerzas motrices de una cierta materia es, según la forma directa o indirecta[195].

Debemos pues aceptar, en cuanto que el juego de las fuerzas que agitan la materia es un fenómeno dado, una materia cuyo objeto sea el todo de toda experiencia posible, es decir, una estofa cósmica omnipe-

netrante, omnidifusa y causante de todo movimiento, la cual, considerada DIRECTAMENTE, no es más que una *estofa hipotética* (como aquélla a la que se da el nombre de calórico), pues su admisión no debe estar basada en la experiencia ni tampoco [debe verse en tal estofa] una arbitraria afinidad con el Principio de explicación de ciertos fenómenos. Pero INDIRECTAMENTE tiene valor de Principio formal de posibilidad del todo de la experiencia en general: una estofa dada *necesariamente* y, por tanto, *a priori* para el sistema de las fuerzas motrices, y que a todas ellas sirve de *base* en el sistema elemental. …

XXI,544 De la cualidad del sistema elemental de la materia. Esta coincide aquí con los Principios de cantidad de tal sistema. Nos figuramos estar haciendo un juicio sobre el Objeto (el calórico), cuando de hecho no tenemos delante sino las condiciones de posibilidad de una experiencia en virtud de un sistema elemental de aquél [del Objeto]. *Forma daí esse rei*. El calórico es un ser inventado [*erdichtetes*][196], pero, en relación con su concepto, autoproducido, exponiendo los Principios de condición de posibilidad de la experiencia. Lo que por sí *mismo*[197] comienza existe también eterna e inmutablemente de ese modo.

Un movimiento iniciado por sí mismo (comienzo del movimiento en el tiempo) debe también perdurar constantemente en la misma medida; y como debe originarse por su propia fuerza, la materia tendrá que ser movida constantemente en atracción y repulsión. Esta teoría descansa meramente en conceptos *a priori*.

No se trata de una prueba directa por experiencia, pues no se da tal cosa, sino indirecta y *a priori* por el Principio de posibilidad de una experiencia válida en

conjunto para toda materia, en favor de la experiencia[198].

La filosofía pura es la moral; la aplicada a la naturaleza está ya empíricamente condicionada[199]. …

Pliego VII, pág 1

(*Übergang 8*)[a]

XXI,545 De la anfibología de los conceptos de reflexión en la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física[200]

…

XXI,546 El espacio vacío (y también el tiempo vacío de sucesos [*sachleere*]) no son objetos de experiencia posible; el no ser no puede ser percibido, aunque la imperceptibilidad (*imperceptibilitas*) pueda ser aceptada en los juicios de experiencia, sólo con vistas a la conciencia de existencia de un cierto Objeto sensible. La imperceptibilidad puede ser empero *objetiva* (imposibilidad total de percibir un cierto objeto) o meramente subjetiva (en ciertas relaciones con un objeto y sus circunstancias). En este último caso, tal imperceptibilidad comparativa no es tomada aquí en consideración, por tratarse de algo simplemente perteneciente a juicios empíricos.

[b]Concordancia con el todo (no con todas las cosas *divisim*, sino *conjunctim*) de la experiencia posible.

Pág. 2

…

XXI,548 No cabe decir aquí que se trata de una *estofa meramente hipotética* para explicar los fenómenos de las fuerzas motrices de la materia: o sea, de un mero ente de razón; pues tal cosa se vería refutada tan pronto como el *calórico* —una cierta materia cuyo único atri-

buto es el calor— fuera elevado a ese rango: en este caso, en efecto, se daría una hipótesis para la cual habría que fingir otra nueva hipótesis (*per hypothesin subsidiariam*) —cosa que, como recuerda la lógica, toma toda su consistencia de la primera—.

Pág. 3

…

XXI,550 [a] 1) Ocupación del espacio (*occupatio spatii*): concierne solamente a la existencia de algo espacial.

2. Llenado activo del espacio (*repletio spatii*): fuerza motriz de atracción y repulsión de la materia en el espacio, a fin de impedir el vacío.

Diferencia entre el espacio dado empíricamente y el dado *a priori* (en la intuición pura): pero éste no es tampoco un Objeto que me sea dado externamente, pues no se trata de un objeto de los sentidos, sino de la sensibilidad.

El espacio en sí es una mera forma de la intuición, no un Objeto de ésta[201]. El *espacio vacío* es *contradictio in adiecto*.

Antes de que pueda determinarse a cada partícula su lugar en el espacio debe existir primero una materia incesantemente motriz que llene por sí misma el espacio mediante fuerzas de agitación (atracción y repulsión). Ésta es la base de toda materia en cuanto objeto de experiencia posible. Pues es dicha base la que
XXI,551 hace en principio posible la experiencia. Este espacio no puede ser llenado por los cuerpos a menos que, previamente, no hayan sido éstos llenados por un espacio que es sensible [*sensibelen*] por actividad propia [*Selbstthätigkeit*]. El espacio debe ser primero Objeto de experiencia, ya que de lo contrario sería imposible

asignar *posición alguna* en él. El calórico omnipenetrante es la condición primera de posibilidad de toda experiencia externa. El espacio vacío no *existe*.

Pág. 4

Es porque nuestros órganos sensoriales son también materiales, por lo que las fuerzas que agitan la materia son tanto objetos como causas de experiencia posible[202]…

En una palabra, la admisión del calórico (prescindiendo de las implicaciones de esta palabra, relativas a un modo particular de causalidad, a saber: la producción de calor)[a] constituye un Principio que pertenece necesariamente a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física. Su existencia es [además] susceptible de demostración. …

⋆⋆

XXI,552 El pensar (*cogitatio*) un sistema elemental de fuerzas motrices de la materia es algo que precede necesariamente a la percepción (*perceptio*) de éstas y, en cuanto Principio subjetivo de su enlace en un todo, es dado *a priori* por la razón en el sujeto *(Forma dat esse rei)*. …

XXI,553 Este Principio es válido subjetivamente para el espectador del mundo [*Weltbeschauer*] (*Cosmotheoros*)[203]: una *base* de todas las fuerzas que, en la idea, unifican y ponen en movimiento la materia del entero espacio cósmico; no prueba empero la existencia de una estofa tal (si se entiende por ella el llamado calórico, que mueve constantemente a todas las cosas y a la vez las penetra), en la medida en que se trata de una estofa hipotética. Dado empero que su idea representa, aunque de un modo indirecto, más bien al espacio mismo como algo perceptible [*Perceptibles*]: un todo incondicio-

nado (internamente movido, pero externamente causa universal de movimiento), es necesario aceptar subjetivamente esta materia como primer moviente (*primum mobile el mouens*), a fin de que constituya la base de la teoría de las supremas fuerzas motrices de la materia, en favor de un sistema de la experiencia. …

[a]Fuerzas motrices de lo sensible —y de lo pensable en los Objetos. Analogía entre Naturaleza y Libertad: estofa [común] de ambas.

Legajo duodécimo

Los pliegos 1 y 2 (XXII,543-555) son una transcripción, de mano ajena, de «Übergang 9-11» (legajo V, pliego 8-10; XXI,554-580). Parece tratarse de un texto fijado casi definitivamente. Damos aquí una traducción completa, omitiendo señalar los pliegos y páginas del manuscrito, aquí sin interés. Vid. Lehmann, XXII,543 (ad loc.) y Mathieu, p. 159, n. I.

XXII,543 *Introducción*

De la Transición, basada en Principio *a priori*, de los pr[incipios] metaf[ísicos] de la ciencia natural a la física.

Sección Primera

División formal del método

de la Transición

En su obra inmortal, titulada *philosophiae naturalis principia mathematica*, Newton debió por necesidad tener en mente, como contraposición, otra ciencia de la naturaleza. Ésta, sin embargo, no podría titularse *philosophiae naturalis principia philosophica*, pues él habría caído entonces en una tautología. Tendría que haber partido de un concepto más elevado de la ciencia de la naturaleza, a saber: el de *Scientia naturalis*, que a su vez puede ser *mathematica* o *philosophica*. Pero aquí cayó de

nuevo en otro escollo, a saber, en contradicción consigo mismo.

Hay ciertamente tan pocos pr[incipios] matemáticos de la ciencia natural como filosóficos de la matemática. Ambos están separados por un insalvable abismo, y aunque estas dos ciencias proceden de Principios *a priori*, difieren sin embargo en que la primera lo hace por *intuiciones*; la segunda por *conceptos a priori*; y esta diferencia es tan grande que, si se quisiera pasar de la una a la otra por la misma razón (pues eso es lo que significa conocimiento *a priori*), se llegaría a mundos
XXII,544 absolutamente diferentes. Por lo demás, tan estéril y absurdo es querer filosofar[*] [204]en el campo de los Objetos de la matemática como pretender hacer progresos en el de la filosofía utilizando las matemáticas, tanto por lo que respecta al fin como al *talento* requeri-
XXII,545 do[*] [205] [206] [207] [208] [209] para ambas disciplinas, las cuales están por su parte basadas en la razón (pues eso es lo que significa conocimiento *a priori*). Y aquí la diferencia entre ambas no es de grado, sino de especie; por ello, teniendo en cuenta su heterogeneidad, no
XXII,546 deja de ser extraño que los *sujetos* que en ellas trabajan —habida cuenta también de su distinta predisposición — se traten mutuamente, por lo que respecta al valor e importancia de sus especialidades, o con menosprecio o con hostilidad.

Sección Segunda

División desde el punto de vista material de los cuerpos naturales que tienen como base a estas fuerzas motrices.

§

Los cuerpos naturales son orgánicos o inorgánicos.

La MATERIA (estofa natural) no puede ser denominada ni orgánica ni inorgánica. El concepto de una tal materia está en contradicción consigo mismo (*syderoxylon*), pues en ella se abstrae de toda forma (figura y estructura), pensándose así tan sólo una *estofa* (*materia ex qua*) susceptible de recibir cualesquiera formas. Por consiguiente, sólo a un CUERPO (*corpus physicum*) cabe atribuir uno de esos predicados. Y esta división pertenece necesariamente a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física como sistema de ciencia natural empírica, que nunca podrá convertirse en un todo acabado. Existen fuerzas internamente motrices entre las partes de un cuerpo, que tienen como consecuencia *una cierta construcción* [*Bau*], determinada según leyes a partir de una materia.

XXII,547 *Definición*

§

Cabe pensar un cuerpo natural orgánico como una *máquina* natural, es decir como un sistema de fuerzas externamente motrices, pero unificadas internamente en un todo cuyo fundamento es una idea; de modo que un cuerpo orgánico es pensado como un *cuerpo estable* [*fest*] y (a causa del Principio interno de enlace según su forma) rígido. Las fuerzas motrices de la materia son, en un cuerpo tal, o fuerza meramente *vegetativa* o fuerza *vital*. Para la producción de esta última se requiere necesariamente un Principio *inmaterial*, con la unidad indivisible de la facultad de representación[210]. Pues lo múltiple, cuyo enlace en unidad descansa en la idea de un sujeto eficiente finalísticamente (artísticamente), no puede proceder de las fuerzas motrices de la materia (por faltar a ésta esa *unidad* del Principio). Pero que corresponda también a estos cuerpos la capa-

cidad de conservar su *especie* mediante reproducción a partir de la materia existente, es algo que no pertenece necesariamente al concepto de organismo, sino que se añade empíricamente a fin de agregar aún otras propiedades de los cuerpos orgánicos (p. e. engendrar a un semejante por medio de los dos sexos)[211], de las cuales cabe hacer abstracción en el *concepto* de esos cuerpos.

En el texto paralelo del legajo V, pliego 9, pág. 3, incluye Kant una breve Conclusión *que, por su interés como proyecto para la transición al Sistema del Mundo, traducimos a continuación.*

XXI,568

Conclusión

Principios de la transición del sistema natural al sistema del mundo

En un cuerpo orgánico, la fuerza vegetativa es una fuerza motriz formadora, en cuanto que basta una parte de su formación para que se reproduzca el lodo de la vida de la planta (sobre una base inmóvil). Pero en un cuerpo viviente (animal), en el que el todo no es restablecido cuando un miembro se pierde [*interrupción*][212] ¿Por qué siempre por combinación de dos sexos?

La masculina según Milton[213].

Luz[a].

La Transición, etc., a la física presenta las fuerzas motrices en un sistema de ellas, y en verdad: 1) según lo subjetivo; 2) según lo objetivo del sistema, del Principio de concordancia de *aquél* con la causa de la experiencia posible. Base: el calórico omniplenificante. Esto, con el todo de aquéllas: a) universalidad *distributive*; b) *collective*.

§

XXII,548 Determinación más precisa del concepto de cuerpo orgánico y de su interna posibilidad.

EN PRIMER LUGAR, puede ser definido como aquél «en que *cada una de sus partes existe, en el interior de un todo, por mor de la otra*»; en este caso, la explicación contiene una clara referencia a *fines* (*causae finales*). Pero también cabe, EN SEGUNDO LUGAR, establecer así su definición: «es *cuerpo orgánico aquél en que la idea del todo precede a la posibilidad de sus partes, en vista de sus fuerzas motrices unidas*» (*causae efficientes*).

En consecuencia, un cuerpo natural orgánico es pensado como máquina (cuerpo formado INTENCIONADAMENTE según su forma). Ahora bien, como tener una *intención* no puede ser en ningún caso facultad de la materia, por ser la unidad absoluta de un sujeto, es decir aquello que *conecta* lo múltiple de la representación en una conciencia, mientras que toda materia —y toda parte de ella— es compuesta, resulta imposible que un tal cuerpo obtenga su organización a partir meramente de fuerzas motrices de la *materia*. Es necesario admitir un ser simple —y por ende inmaterial—, o como parte del mundo sensible, o como separado de él, en cuanto *motor*, sea externo a ese cuerpo o se encuentre en él (pues la materia no puede organizarse a sí misma ni actuar según fines). Que este ser (algo así como el alma del mundo)[214] posea entendimiento o simplemente una facultad análoga en sus efectos es algo cuyo juicio está más allá de los límites de nuestra comprensión. Con todo, el nombre de *cuerpos orgánicos* pertenece a la clasificación de los conceptos, los cuales no pueden ser omitidos, *a priori*, en

XXII,549

la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, sea o no su objeto concebible para nosotros[*] [215].

Segunda división

De la diferencia especifica entre materia y cuerpos en general

Cuando, por lo que respecta a la existencia de una cierta materia de peculiar cualidad, se suscita el problema de sí aquélla podrá ser demostrable *a priori* o si será sólo probable (*probabilis*) empíricamente, no podremos contar más que con condiciones *subjetivas* de posibilidad del conocimiento a ella, es decir con las condiciones de posibilidad de una *experiencia* de un tal objeto. Pues la existencia no es un cierto predicado particular de la cosa, sino la posición absoluta de ésta con todos sus predicados[216]. Hay pues una única experiencia; cuando se habla de *experiencias* se significa con ello solamente la unidad *distributiva* de múltiples percepciones, no la *colectiva* del Objeto mismo en la determinación omnímoda de éste. De esto se sigue que, si queremos juzgar *a priori* sobre objetos de expe-
XXII,550 riencia, podremos exigir y esperar tan sólo Principios de concordancia entre representaciones de objetos y condiciones de *posibilidad* de la experiencia de éstos.

Ahora bien, en la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física hay un problema inevitable, a saber: si una *estofa* omnidifusa en el espacio cósmico (y que en consecuencia penetra todos los cuerpos) —y que cabría llamar CALÓRICO (sin pensar con esto en una cierta sensación de calor, pues ello concierne meramente a lo subjetivo de una representación, en cuanto percepción)— si, digo, una tal estofa, como BASE de todas las fuerzas motrices de la materia, *esté* o *no* presente, o si

su existencia sea sólo dudosa; con otras palabras: si ella, en cuanto mera *estofa hipotética*, sea admitida por los físicos solamente para explicar ciertos fenómenos, o si deba ser establecida *categóricamente* como postulado[a]. Esta cuestión es de la mayor importancia para la ciencia natural en cuanto sistema, y además conduce del sistema elemental al sistema del mundo.

Si se puede probar que la unidad del *todo* de la experiencia posible descansa en la existencia de una estofa tal (con las propiedades ya señaladas) se demostrará también la facticidad de esta última, aunque no POR experiencia sino *a priori*; simplemente a partir de las condiciones de *posibilidad* de la experiencia y en favor de esa posibilidad. Y ello porque las fuerzas motrices de la materia pueden concordar en la unidad *colectiva universal* de las percepciones en una experiencia posible, únicamente en la medida en que[a] el sujeto se afecta a sí mismo, externa e internamente, en virtud de esas fuerzas unificadas en un concepto[217]. Ahora bien, el concepto del todo de toda experiencia externa presupone igualmente todas las posibles fuerzas motrices de la materia enlazadas en una unidad colec-
XXII,551 tiva, y precisamente en el espacio lleno (pues el vacío, sea dentro de los cuerpos o circundándolos exteriormente, no es objeto de experiencia posible)[*]. Este espacio presupone también, empero, un *movimiento* continuo de toda la materia y que actúa como objeto sensible sobre el *sujeto*; pues sin este movimiento, es decir sin estimulación de los órganos sensoriales como efecto de tal movimiento, no tiene lugar percepción alguna de un Objeto sensible ni tampoco en consecuencia experiencia alguna, por cuanto ésta contiene sólo la correspondiente forma de aquella [percepción]. Hay

pues una particular estofa que se agita a sí misma constantemente y que se halla ilimitadamente difundida en el espacio, y ello como objeto de experiencia (aun sin conciencia empírica de su Principio): es decir, el CALÓRICO es *efectivamente* existente; no se trata de algo inventado en favor de la experiencia de ciertos fenómenos, sino que es una estofa demostrable *a priori* por un Principio universal de experiencia (no por experiencia) según el principio de *Identidad* (analíticamente), y dada en los conceptos mismos[a] [218].

XXI,573 *Observación* 1

En cuanto estofa para la experiencia, la percepción externa no puede ser sino efecto en el sujeto de las
XXI,574 fuerzas que agitan la materia. Tales fuerzas serán pues presupuestas *a priori*. El espacio vacío, empero (sea interno o circundante) no es ningún objeto de experiencia posible. De este modo, la unidad analítica subjetiva de la experiencia posible es al mismo tiempo la unidad sintética objetiva de los objetos de experiencia. La misma experiencia externa está basada en las fuerzas de la materia que mueven al sujeto (en cuanto cuerpo fisico); pero como la unidad distributiva de las percepciones de éste —producidas por esas fuerzas— es pensada en conformidad con la unidad colectiva de las fuerzas motrices —necesarias a este respecto— de la forma de la unidad (totalidad colectiva) en el todo de la experiencia, la estofa que pone en movimiento a los sentidos y que es pensada subjetivamente será dada también, por la misma razón, de un modo absolutamente objetivo, en cuanto objeto de experiencia.

XXII,551 *Observación*

al concepto del calórico

Admitir la existencia de una materia *omnidifusa, omnipenetrante y omnimotriz* (y por lo que concierne al tiempo, cabe añadir también: *comienzo primero de todo*
XXXII,552 *movimiento*), que llena el espacio cósmico, es una hipótesis que ni está, ni puede estar, justificada por experiencia alguna y que, por tanto, si tiene fundamento, debiera proceder *a priori* de la razón como una idea, sea para *explicar* ciertos fenómenos (en cuyo caso tal materia sería meramente pensada, como mera *estofa hipotética*), sea como *postulado*; pues, dado cualquier movimiento, las fuerzas motrices de la materia deben *comenzar* a agitar, si es que verdaderamente hay que considerar [tal estofa] como objeto de experiencia (*dado*).

Fácilmente se ve que la existencia de una tal estofa no puede probarse empíricamente como si se tratara de un objeto de la experiencia *derivado* de ésta, sino que deberá ser postulado como objeto de experiencia *posible*, lo cual puede hacerse muy bien *indirectamente a priori*, aun cuando se trate aquí solamente del Objeto sensible en general[219], que no es ningún objeto de experiencia *posible* directa —de este tipo sería [en cambio] el *espacio vacío* (circundante o circundado) así como un tiempo vacío, que, o bien precedería al movimiento de esta materia, o sería introducido por medio de una quietud absoluta interpuesta entre un movimiento y otro (lo cual sigue siendo una nada)—.

Objetivamente hay sólo una experiencia, y cuando se habla de *experiencias* hay que considerar a éstas sólo como representaciones de la existencia de las cosas, subjetivamente conectadas en una serie continua de percepciones posibles. Pues si hubiese una laguna entre ellas habría que pasar de un acto de experiencia a

otro a través de un abismo (*hiatus*), con lo que se rompería la unidad del hilo conductor de la experiencia; una eventualidad ésta que, para ser representada, debería pertenecer a su vez a la experiencia, lo cual es imposible, porque el no ser no puede ser objeto de experiencia.

Las *percepciones* externas son empero *subjetivas* en cuanto estofa de la experiencia posible (fallándoles tan sólo su forma de conexión); ellas mismas no son otra cosa que el efecto de fuerzas agitantes de la materia sobre el *sujeto* percipiente, dadas *a priori*; y antes, in-
XXII,553 cluso, de que se pregunte qué Objetos de los sentidos puedan ser o no objetos de experiencia, son postuladas en todos los casos en que se hable de la forma de su conexión, es decir de lo *formal* de la experiencia POSIBLE, y en que la cuestión estribe en sí él [el Objeto] es conforme o no a ésta [a la forma] (*forma dat esse rei*): en este caso se trata de la unidad colectiva de la experiencia y de sus condiciones. En la determinación omnímoda del Objeto, la unidad de la experiencia es al mismo tiempo la facticidad de éste.

Si se piensa ahora una cierta estofa, admitida ciertamente al principio sólo de un modo hipotético, como objeto de experiencia posible, la concordancia de sus requisitos —cuando su concepto contenga al mismo tiempo la omnímoda determinación de éste según el principio de identidad— será a la vez prueba de su facticidad (*existentia est omnimoda determinatio*)[220]; y como ésta se refiere a la totalidad de fuerzas mutuamente combinadas, [será también prueba] de su unicidad (*vnicitas*): es decir que cada todo [*jedes Gante*], en relación espacial con otros sistemas, constituye con éstos, por lo que respecta a las fuerzas motrices de la mate-

ria, un todo absoluto y una absoluta unidad de todos los posibles objetos de experiencia, constituyéndose, al mismo tiempo, la existencia de un tal todo, cuya cognoscibilidad, y por tanto la posibilidad de probar *a priori* (como necesaria) su existencia, es consecuencia de ello.

El Objeto de una experiencia omnicomprehensiva contiene en sí todas las fuerzas subjetivamente motrices de la materia que, en consecuencia, afectan a los sentidos y producen percepciones, y cuya totalidad colectiva [*Gesammiheit*] es denominada calórico, en cuanto base de esta universal excitación de fuerzas que afecta a todo cuerpo (físico) y, por tanto, también al sujeto mismo, a partir de cuya conciencia sintética —que no puede ser empírica— se desarrollarán las condiciones formales de esas fuerzas que mueven a los sentidos por atracción y repulsión[*].

XXII,554 Ahora bien, como en la cuestión de sí hay una *estofa elemental* omnipenetrante, etc., se trata solamente de lo subjetivo de la receptividad para el Objeto sensible, con el fin de hacer de aquélla el objeto de una experiencia sintética universal, y no interesa si existe en sí con aquellos atributos, sino [sólo] si la intuición empírica de este Objeto —en cuanto perteneciente al todo de una experiencia posible— contiene ya a aquélla [a la existencia de esa estofa, ¿] en su concepto (según el principio de identidad), y ello *relativamente* a la facultad cognoscitiva, en la medida en que ésta capta en idea el todo de la experiencia posible en una representación colectiva total, [se sigue que esa estofa] deberá pensarse como dada *a priori* y como subjetivamente válida, en cuanto base de la representación, [pero] también objetivamente, en cuanto todo de una expe-

riencia y Principio de unificación de las fuerzas motrices de la materia. El calórico existe efectivamente, porque su concepto (junto con los atributos que le damos) hace posible la totalidad colectiva de la experiencia[221]; es dado por la razón, pero no como hipótesis para Objetos percibidos —en orden a la *explicación* de sus fenómenos— sino inmediatamente, para fundamentar la posibilidad de la experiencia misma[*][222]).

A partir del espacio *lleno (atomi)* y *del vacío (inane)* es imposible dar ninguna explicación (como quería el atomismo) de la diferencia en densidad especifica de
XXII,555 los cuerpos; porque, por una parte, no hay *átomos* (pues toda parte de un cuerpo es siempre divisible al infinito) y, por otra, el espacio vacío no es objeto de experiencia posible; por tanto, el concepto de un todo de fuerzas motrices a partir de tales elementos es un concepto de experiencia que es insostenible.

El Objeto de la experiencia colectiva universal (de la unidad sintética de las percepciones) es por consiguiente algo *dado*; el Objeto de la experiencia distributiva universal, del cual [hay un] concepto [para] el sujeto[a], el cual se hace un concepto en base a aquéllas[b] (a saber, un concepto de la unidad analítica de la experiencia posible), es entonces meramente *pensado*, pues sólo pertenece a la forma de ella[c].

El resto del legajo XII correspondiente a esta época (folio X, págs. I y 2; no signado por Kant) expone la prueba more mathematico *de la existencia del calórico, mediante definición, axioma, observación, teorema y dos observaciones, repitiendo en general lo ya traducido. Presentamos aquí tan sólo el* Teorema *y la segunda* Observación *a éste, dados su interés y concisión.*

XXII,612 Existe un todo absoluto y único de una materia con los atributos mencionados; no se trata de una estofa hipotética que pudiera explicar convenientemente ciertos fenómenos, sino que es demostrable *a priori*. Una estofa que, bajo el nombre de calórico (sin estar ligada por ello a la sensación que el calor significa), constituye un todo internamente autosubsistente y agitado continuamente por sus fuerzas motrices.

… Hay objetivamente un objeto de los sentidos externos, es decir una materia (*dabile*), y *subjetivamente* un todo de la misma en una *única* experiencia (*cogitabile*); pues hay externamente sólo un espacio (así como internamente sólo un tiempo) y todos los objetos están en una relación activa [de las distintas percepciones] con la experiencia única. Lo que no pertenece a ésta (el espacio vacío, sea interno o circundante) no es objeto de experiencia posible, es decir: no es materia; la experiencia es el conocimiento de un todo de percepciones enlazado en un sistema (y no meramente un agregado de percepciones). Éstas son, empero, el efecto de *fuerzas motrices de la materia* sobre el sujeto en un sistema: en una única experiencia posible. …

XXII,613 El calórico no es una cosa hipotética, asumida para explicar ciertos fenómenos pertenecientes a la experiencia (*ens rationis*), sino una cosa efectiva [*ein wirkliches Ding*]cuya fundamentación contiene al mismo tiempo la *base* de los efectos primitivos de la materia en el espacio y el Principio supremo de la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física. No hay que considerar sin embargo a este Principio como empírico: no viene derivado de la experiencia (se derivaría entonces de la física), sino que debe considerarse como

constituido necesariamente *a priori*[*] [223] [a] [b] en favor de la experiencia.

XXII,615 *Observación*

Dada su facilidad, esta prueba resulta en cierto modo sospechosa, en cuanto que parece proceder meramente por dilucidación (analíticamente), no por ampliación (sintéticamente) y contener simplemente una relación lógica. Pero de hecho [*in der That*] tal relación es metafísica, a saber: la que [determina] la concordancia de lo múltiple de intuiciones empíricas con la experiencia única; y conviene a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física.

NB: Fuerzas mecánicamente motrices son aquéllas que comunican a otras el movimiento que les ha sido conferido. Dinámicamente motrices son las que se mueven por sí mismas [*automatisch*]. P. e.: atracción.

(Agosto-septiembre 1799)

(*Redactio 1-3*)

*Como indica la propia signatura kantiana (*Redactio*), se trata aquí de una nueva redacción del* Sistema Elemental*, sobre la base de la ya establecida existencia del calórico, procediendo según el orden categorial y explicando (repitiendo lo dicho sobre) fenómenos ya bien conocidos; entre otros: pesaje por balanzas (ponderabilidad), rigidificación y licuefacción, formación de gotas (cohesibilidad y coercibilidad), gravitación y repulsión (inexhaustibilidad). Me limito, pues, a presentar la breve Introducción y un corto parágrafo sobre el Principio de Modalidad, seguido de una nota.*

Legajo duodécimo, pliego IV, pág 1

(*Redactio 1*)[a]

Sistema elemental

de las fuerzas motrices

de la materia

XXII,556 *Introducción*

No puede hacerse sino según un Principio *a priori*, de conformidad con el sistema de las categorías. Dichas fuerzas serán pues establecidas según su orden de *cantidad, cualidad, relación y modalidad*. De este modo se produce, empero, una *anfibología* de conceptos, tomando el Principio subjetivo de las Potencias en ejercicio por el objetivo, es decir por el concepto de posibilidad interna de las fuerzas motrices mismas ([haciendo de] lo empírico un Principio *a priori*): en lugar de la categoría, es su esquematismo lo puesto a la base en el Objeto sensible externo.

Pliego VI, pág. 4

(*Redactio 3*)[a]

XXII,584 §

El principio de posibilidad de una tal materia y de la necesidad de su admisión pertenece, empero, al sistema elemental de las fuerzas motrices como una *propedéutica* de la transición a la física; por consiguiente, queda hasta entonces sin contestar la pregunta por la existencia de una estofa[224] que, penetrando a todos los cuerpos, unifique en un movimiento universal interno a todas las fuerzas motrices de la materia (y que es llamada comúnmente calórico); y con esto puede considerarse concluido el *sistema doctrinal* de la Transición a la física (no el *sistema natural*).

Nota

La Transición, etc., es la *coordinación (coordinatio, complexus formalis)* de conceptos *a priori* en un todo de experiencia posible por medio de la anticipación de su forma, en la medida en que ésta sea precisa para un sistema empírico de investigación natural (física). De ahí que estas anticipaciones deban constituir ellas mismas un sistema, no empíricamente como agregado frag-

mentario, sino ordenado *a priori* por la razón: un esquema para la experiencia posible como un todo, etc.

A esta misma época corresponde la hoja suelta 8 del legajo IV (XXI,488-492), dedicada a anotaciones dispersas sobre tipos de fuerzas, carácter de la física y la Transición, etc. Entre esos breves apuntes aparecen algunos pasajes relevantes, traducidos a continuación, que muestran ya claramente una temática madura en el campo de la filosofía trascendental.

Legajo cuarto, hoja suelta 8, pág 1

XXI,488 … La fuerza plástica de la materia lo es mecánica u orgánicamente. La fuerza plástica orgánica, según fines. O bien según los que el propio sujeto tiene: *vis vitalis*, o bien aquéllos que otro sujeto proporciona a la materia: *vis vivifica*, el alma[225].

Pág. 3

XXI,490 Para conocer con seguridad y por completo las fuerzas motrices, debemos ser nosotros mismos los autores de los conceptos que contienen a éstas como causas eficientes; y cuando seamos conscientes de su completud podremos también, al mismo tiempo, aspirar a conseguir la completud de las experiencias, de conformidad con esos Principios[226].

No conoceríamos las fuerzas motrices de la materia ni aun por experiencia en los cuerpos si no fuéramos conscientes de nuestra actividad [*Tätigkeit*]: *actus* de repulsión, aproximación, etc., que ejecutamos nosotros mismos y por cuyo medio aprehendemos este fenómeno[227].

El concepto de fuerzas originariamente motrices no es tomado de la experiencia, sino que debe yacer *a priori* en la actividad del ánimo [*Gemüths*], de la cual somos conscientes al movernos; de lo contrario tampoco podríamos recibirlas por la experiencia, porque lo *compuesto*, en cuanto tal, no puede ser percibido,

sino sólo el *componer* en el espacio y el tiempo, de lo cual se es consciente en cuanto que se trata de un acto *a priori*.

Pag. 4

XXI,492 L. La doctrina de la Transición de la met. d[e] la n[aturaleza] a la física pertenece a la metodología, esto es al paso inmediato de lo racional a lo empírico, porque esto último no está contenido bajo aquello. Esta doctrina tiene también sus categorías, categorías de las fuerzas motrices de la materia [entendida] como lo móvil en el espacio.

NB: Como la matemática tiene que ver meramente con intuiciones *a priori*, es decir con fenómenos, no con cosas en sí, constituye simplemente un excelente instrumento de la ciencia, pero no el fin último del hombre ni por tanto de la sabiduría; el más grande matemático puede ser un hombre muy competente sin tener sabiduría —y hasta ser adverso a ella—; puede ser un demente [*Narr*], es decir un malvado de gran competencia profesional. El amor a la sabiduría (filosofía) es un Principio interno del uso de la libertad en el hombre; no un instrumento del arte para cualesquiera fines, sino para mejorar rigurosamente a los hombres[228].

[a]La filosofía tiene que ver meramente con conocimientos *a priori*. Pero la inversa no [corresponde] siempre a la filosofía[229].

HOJAS SUELTAS

SUPLEMENTOS AL *OPUS POSTUMUM*

EN EL VOLUMEN XXIII DE LA ACADEMIA

Aunque estas hojas sueltas: L Bl D 19 RI 241-246, L Bl D 25 RI 264-266, L Bl E 22 RII 92-93, L Bl 619 RIII 66-67, L Bl L I, L Bl

L 2, L Bl L 40, L Bl L 48, L Bl L 55 y L Bl Goethe-Schiller–archiv (XXIII, 479-488; Vol. X del Nachlass: Vorarbeiten und Nachträge*, 1955), no han sido fechadas por la Academia, su temática y el hecho de que Kant cite a Fischer («Fundamentos de Física», 1797 y «Diccionario de Física», 1798-1805) aconseja su ubicación en el año 1799, aproximadamente en la época de la* Redactio*. Se traducen a continuación los pasajes más relevantes desde el punto de vista filosófico (pues como en la* Redactio*, se insiste aquí sobre todo en los fenómenos de las fuerzas en relación con la fluidez, rigidificación, etc.).*

L Bl D 19 RI 242-246

Pág. 1

XXIII,479 Todo efecto *mecánico* producido por fuerzas presupone otro dinámico que viene presupuesto *a priori*.

Los Principios objetivos de las leyes de las fuerzas motrices tienen que ver con las cosas mismas del espacio; los subjetivos, con los medios mecánicos para poner de hecho *fin Thatj* esas fuerzas. …

Pág. 2

XXIII,480 … El Principio subjetivo del movimiento de la materia es la máquina. El objetivo es la índole del cuerpo, por el cual la máquina misma es posible. Los efectos del último presuponen Principios dinámicos; los del primero, mecánicos. Subjetivamente considerados, aquéllos son los primeros, pero objetivamente son los últimos.

Pág. 3

… El Principio objetivo de las leyes del movimiento de las fuerzas internas de la materia es dinámico; el de las externas, mecánico. El dinámico está, como fundamento, a la base del mecánico, según su posibilidad.

Las materias meramente atrayentes (por contacto) y al mismo tiempo repelentes exteriormente (no penetrantes sustancialmente) son instrumentos de máquinas. Cada parte constituye para sí un todo separado y, al ser puestas de nuevo en contacto, la parte antes existente [como separada] repele a las demás. *Cohaesibilitas coercibilis*.

Pág. 4

Fuerzas primitivamente motrices de la materia son: a) aquéllas que están en inmediata acción y reacción a distancia: gravitación; b) aquéllas que, sin materia movida en sustancia, producen el alejamiento mutuo de las materias: calórico. …

XXIII,481 *Anfibología* de los conceptos de fuerzas de la materia primitivamente motrices, objetivas y subjetivas. Las primeras son dinámicas y penetran a toda materia, o bien sustancialmente: el calórico, o bien sólo por *actio in distans*.…

Pag. 5-6

Los pr. metaf. de la c. n. contienen en sí una tendencia por la que se ven obligados *a priori* a pasar a la física, o sea a un sistema de proposiciones empíricas según la materia; pero la forma *a priori* del sistema [vale] como Principio subjetivo de la investigación de la naturaleza, es decir en vista de las fuerzas motrices pensadas *a priori* por el entendimiento como las únicas posibles (como atracción y repulsión), en orden a su conexión en un sistema como objetos de experiencia y, sin embargo, *a priori*. …

XXIII,483 L. BI D 25 RII 264-266

Pag. 1

No *materias*, sino *estofas*.

Atracción, repulsión y penetración de un cuerpo por una materia. Atracción superficial (por contacto) [ejercida] precisamente en la repulsión; y ambas a la vez en *cohesión* (opuesta al peso, que tiende a romper ésta); [así es] la atracción de los cuerpos. Disociación de los cuerpos a causa de *impactos* (como lima, sierra): fuerza viva. …

División de los cuerpos en física. En ella no es posible dividir a los cuerpos en orgánicos e inorgánicos, porque el concepto mismo es problemático, es decir: es dudoso que haya en general cuerpos de un tipo tal (formaciones con figura, estructura y energía), que
XXIII,484 contengan en sí mismos un Principio vital —sea vida animal o meramente vegetativa— o incluso que sea posible su formación según Principios finales[a]. Y aunque la experiencia ofreciera cuerpos así podrían servir[b] en física como Principio de división, ya que ésta no tendría entonces límites y estaría hecha en base a meras ficciones. Si se dijera: «Tal Principio no pertenece por tanto a la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, la cual tiene por Objeto un objeto de experiencia», ello debería concernir entonces a la posibilidad de la experiencia como unidad subjetiva de la conciencia empírica en general, según la forma.

[c]Cuerpos orgánicos son aquéllos que poseen una fuerza vital. Aplicación a los hombres.

Todo esto, sobre la fuerza vital de orgánicos [*interrupción*]

Los impactos de fluidos sobre superficies son fuerza muerta.

La organización del sujeto mismo en favor de la posibilidad de la experiencia es el fundamento de una

anfibología: pensar como intelectual lo que es constitutivo (según la forma) de un modo meramente sensible y al contrario, e introducir como *deus ex machina* el concepto racional de legalidad por fines en la interna relación real (activa) de la materia, y de lo múltiple en éste, en un Objeto sensible externo cuya forma es un Principio inmaterial[230].

Percibimos, en efecto, en nosotros mismos organismos [*Organen*], en virtud de los cuales unimos finalísticamente las fuerzas motrices de la materia (según nuestra propia asociación de fuerzas), pero sin captar la posibilidad de este sistema orgánico; tenemos a este respecto fines que presuponen una causa inmaterial, puesto que ésta tiene entendimiento (sólo un entendimiento puede unir lo múltiple de la materia en la conciencia de un sistema de fuerzas). Según la analogía de nuestra propia organización y [*interrupción*]

También a la física pertenece el sistema de la naturaleza en base, y conforme a. Principios inmateriales. Anfibología de los correspondientes Principios del juicio reflexionante.

Cuerpos orgánicos que no sólo están organizados, sino que organizan también a la materia. Ello se debe
XXIII,485 a que un cuerpo tal engendra (produce vida) y hace que perdure su especie, no meros individuos. Perece o, también, enferma y se restablece. Estos cuerpos son sistemáticos; los otros, agregados fragmentariamente a un sistema que perpetúa su especie. Por eso pertenece también a la física el arte de la medicina de los cuerpos orgánicos. Pero aquí [estamos] sólo en la Transición, en el preámbulo (*vestibulum*) de la física, aunque no se trate de mera propedéutica[231].

Los tres Huidos penetrantes: calórico, estofa eléctrica y estofa magnética. Los tres pueden estar en estado latente o libre. El hierro, más[a].

Del concepto de la luz por emanación o por ondas: como los caracoles [cuya concha] gira a la derecha o a la izquierda[232]. …

XXIII,486 L Bl L I

La investigación de la naturaleza por observación y experimentos presupone una relación universal de las fuerzas motrices de la materia, que constituye colectivamente un sistema conforme a Principios *a priori*, impuesto (por así decirlo) a la naturaleza según leyes, en conformidad con las cuales deben actuar [las fuerzas], con el fin de que las percepciones dispersas constituyan una experiencia.

L Bl L 2

Si tanto la atracción como la repulsión universal de la materia actuaran de forma aislada y sólo para sí mismas, toda materia desaparecería en la nada; sólo su acción y conflicto mutuos pueden llenar el espacio. Ahora bien, tal estado de mutua acción y reacción no puede pensarse más que en el caso de que este movimiento haya tenido una vez un *comienzo*, a pesar de que ello resulte inconcebible; así, los mutuos golpes y contragolpes de las partes de la materia mantienen [a ésta] en estado de perpetua actividad (al agitarla constantemente), debiéndose a ello que el espacio esté lleno de una materia inexhaustible e incesante en su movimiento, porque esta materia se mueve primero a sí misma, poniendo en movimiento interno primor-

dial a toda otra materia a causa de que ella misma, oscilando, se puso en movimiento interno, equilibrando mutuamente onus y potentia y manteniendo mutuamente separados primum mobile y primum movens.

La materia primordial automotriz e iniciadora de movimiento debe tener también sempiternamente el mismo grado de intensidad y ser una estofa cuya única propiedad consista en su fuerza de excitar [*erregende*] una potencia. Contiene meramente las condiciones de posibilidad de la experiencia de sí como Objeto de los sentidos externos e internos, en la medida en que éstos se hallen orientados a fuerzas motrices.

I. Bl L 27

Si «el dejarse comprimir» requiere de intersticios: [*vid*.] los kantianos *Fundamentos de Física* de Fischer — y su *Diccionario de Física*[233].

XXIII,487 L Bl L 31

Al hablar de objetos de los sentidos en el espacio suponemos tácitamente que éste puede ser objeto de experiencia, pues no entendemos por tal meramente la forma, sino también la existencia [*Daseyn*] de algo, a saber la existencia [*Existenz*] de un Objeto; por tanto, también fuerzas motrices de la materia que, en conformidad con dicha forma, actúen sobre nuestros sentidos y sean de ese modo Principios de posibilidad de la experiencia. Esta representación es una intuición *a priori*: meramente la forma de lo múltiple mutuamente enlazado, o una representación empírica.

Que el espacio esté vacío o completamente lleno, o en parte lleno y en parte vacío.

Pues es absolutamente imposible experimentar el no ser de una estofa cósmica (como también lo ilimi-

tado o lo limitado).

La concordancia de las condiciones de experiencia posible con el Objeto y la existencia de éste tiene lugar según el Principio de identidad.

L Bl L 40

Pág. 2

Como la materia es aquello que caracteriza al espacio, si tal no sucediera no sería éste un objeto de intuición efectiva, sino mero fenómeno.

El espacio es empero infinito y omnicomprehensivo y, por tanto, único; de este modo, la materia no puede ser tampoco sino única; las estofas, en cambio, pueden ser muchas.

Si (no) se puede decir[*]*Materiae Materiarum como tampoco Experientiae Experientiarum. Apprehensio, animadversio. La percepción permite esto*[234].

Pág 3

Llámase engendro [*Creatur*] a una obra fallida, sin derechos, la cual no tiene en absoluto derecho alguno[235].

XXIII,488 L Bl L 48

Filosofía trascendental es aquella filosofía que no es posible sino en combinación con la matemática[236].

L Bl L 55

¿Qué especie de cultura ofrece la matemática al intelecto, no al sentimiento del hombre?[237]. La de la habilidad para utilizar esa ciencia como instrumento en todo aquello que concierna al origen de lo sensible. Pero no es cultura del espíritu en aquello que en sí mismo es fin: eso sólo puede hacerlo la filosofía. Sin embargo, aunque no mejore ciertamente el hombre —éste puede ser, y seguir siendo, un hombre de ma-

los pensamientos, teniendo él mismo valor de medio — la matemática conquista con todo inmediatas y grandes simpatías de admiración.

La demostración wolfiana de que la explicación del movimiento de los cuerpos por la relación ideal de correlación del individuo con el entero espacio cósmico no es hipotética[238].

L Bl Goethe-Schiller–archiv

Aquello que hace del espacio un objeto de los sentidos externos es la materia. Aquello que hace del tiempo un objeto del sentido interno es la sensación y la percepción unida a conciencia. Así como las fuerzas motrices de la materia actúan tendiendo al punto central de un cuerpo celeste, de la misma manera se esfuerzan por llevarlo hacia la periferia, hacia la circunferencia; ambas fuerzas no se anulan entre sí, sino que se penetran recíprocamente.

Segunda parte

ANTICIPACIÓN PROBLEMÁTICA DE LA EXPERIENCIA

(Agosto 1799-marzo 1800)

Legajos X/XI

(**A-U**)

Los legajos X/XI (XXII,277-539) constituyen, sin duda, el conjunto mejor ordenado de toda la obra. La división en dos legajos es por completo arbitraria. Kant dividió estos pasajes en pliegos signados de la A *a la* Z*, más dos pliegos finales, marcados* AA, BB *(incomprensiblemente situados al comienzo del legajo XI). Un breve desorden —originado con seguridad por el propio Kant— se encuentra en el pliego XIX del legajo X (XXII,409 y sigs.) que en realidad corresponde a la temática del legajo VII (está signado por Kant como* Beylage *(Suplemento) V); sin embargo, en este último legajo volvemos a encontrar un pliego signado* Beylage V*, que por su problemática compete más bien al legajo I (y que hemos traducido presentándolo como cap. 3 de la tercera parte de esta edición).*

Por lo demás, el conjunto forma un todo unitario, que gira alrededor de un punto esencial: la construcción de la experiencia como sistema.

Al tratamiento de este tema se llega a través de la deducción del éter. La primera aproximación a la nueva temática viene dada, como cabía esperar, por la pregunta sobre el sentido de la ciencia física. El carácter sistemático de ésta se examina en la doctrina quizá más original y profunda del O. p.*: la gradación fenoménica. Ésta, a su vez, conduce naturalmente a la pregunta por la manera en que el sujeto se afecta a sí mismo* a priori *(temática conectada de modo altamente sugerente con la propia corporalidad), en favor (*zum Behuf*) de la experiencia.*

Debe advenirse que la transición entre la matemática correspondiente a la physiologia *(leg. X/XI) y la revisión de la* Estética trascendental *y de la doctrina del «Yo pienso» (leg. VII) se realiza de un modo tan gradual que es difícil establecer una distinción tajante entre ambos legajos (de hecho, Kant signó los pliegos del legajo VII como* Beylagen *(Suplementos)). Por ello, y aun rompiendo levemente el orden, he preferido colocar los últimos pliegos de los legajos X/XI (X, Y, Z, AA, BB) en la tercera*

parte de esta edición, pues tratan claramente de la doctrina de la realización subjetiva del espacio.

Por consiguiente, esta segunda parte contiene los legajos X/XI, pero sólo de A *a* U*; y aun dentro de estos pliegos se ha elegido resaltar la interna conexión orgánica a expensas de la serie alfabética de las signaturas kantianas. Así, el primer capítulo contiene Hojas sueltas del legajo X, pliego I (no signado por Kant, aunque se abre con la palabra: «Introducción»),* A, B, O, P, R *e* Y. *El segundo capítulo contiene los pliegos* C, D, E, F, G, H, 1, K, L, M *y* N *(un conjunto excepcionalmente bien trabado). El tercero, por último, traduce* Q, S, T, U *y* X.

Capítulo primero

FÍSICA Y EXPERIENCIA

El legajo X se abre con un pliego titulado «Introducción», no traducida aquí (sólo presentamos una breve nota marginal sobre división conceptual y partición física). La pág. 4 de este primer pliego quedó en blanco, salvo el ángulo izquierdo del margen izquierdo, en que está escrito:

«La fuerza penetrante del crecimiento.

De la densidad del agua en las grandes profundidades de la tierra» (XXII,284,1-3).

En lugar de esta página han sido insertadas cinco hojas sueltas en folios (pliegos partidos en dos) que la Academia numera por páginas (de la 5 a la 14), dedicadas a la Anfibología de los conceptos de reflexión en la Transición *(tomar por determinación de la cosa en sí lo construido subjetiva y problemáticamente en favor de la experiencia: preparación a la doctrina de la gradación fenoménica).*

El desarrollo coherente de la temática se inicia en la pág. 2 del medio pliego (folio) II (signatura A). El pliego siguiente centra el problema de la physiologia *en el fecundo adagio* forma dat esse rei *(XXII,307), y en la transición (*inventada *por el entendimiento) de lo discursivo formal a lo intuitivo material: doctrina del fenómeno del fenómeno que aparecerá inmediatamente después (*C-N*), y que presentaremos como cap. 2.º de esta parte.*

*Los problemas concernientes a la constitución de la física se reanudan en el folio XV (*O*), que contiene importantes precisiones (XXII,383) sobre el papel de la propia corporalidad, continuadas en el siguiente folio (*P*). Debe recordarse que, aun coherentemente conectados con* A *y* B*, estos folios suponen ya la doctrina de la gradación de los fenómenos.*

*Algo análogo sucede con el folio XVIII (*R*) y el pliego VII del legajo XI (*Y*): la perfecta comprensión de algunos de sus pasajes se tendrá luego*

de leer el cap. 3.º (doctrina de la autoafección) de esta parte. La polémica con Newton, presente en Y*, descubre una temática de gran profundidad (que reaparecerá en los últimos legajos): no se trata ya de rivalidad en la fundamentación de la física, sino de* complementariedad *(aunque la matemática siga siendo instrumento de la filosofía). Las consideraciones sobre Kepler, Huyghens y Newton (espec. XXII,522) muestran hasta qué punto comprendió Kant a Newton* qua *filósofo. Hay aquí, en mi opinión, pasajes de alta relevancia para la controversia actual en filosofía de la ciencia.*

Legajo décimo. Pliego I, pág. 3

XXII,283 …[a]De si la división especifica de materias procede al infinito o sólo hasta la materia ponderable y el calórico como imponderable, incoercible, etc. La división conceptual puede hacerse de forma completa; la corpórea procede al infinito[1].

Hojas sueltas del pliego I. Pág. 7

XXII,286 [Hay que] impedir en la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física la anfibología de los conceptos de reflexión; y ello ciertamente en favor de la investigación natural según Principios *a priori*, porque las fuerzas motrices deben ser presentadas como fuerzas dinámicas, en un sistema, antes de que lo sean como mecánicas, del mismo modo que hay que separar de los conceptos del entendimiento aquello que concierna a la intuición sensible, subordinándolo a aquéllos. Por esto las potencias mecánicas están subordinadas a las dinámicas, en cuanto que éstas son su fundamento de posibilidad.

No podemos indagar en la naturaleza otra cosa que aquello que nosotros ponemos en ella, a saber: la relación de nuestras fuerzas según la forma.

[a]Representar *a priori* los Objetos, o la síntesis de sus representaciones: bien según conceptos del enten-

dimiento, bien según intuiciones sensibles[2].

Pág. 8

… La *investigación natural* no es empero un ciego tantear [*Herumtappen*][3] con percepciones a las que quepa juntar fragmentaria y azarosamente en un agregado, sino que es algo sujeto a leyes, y en conformi-
XXII,287 dad con ellas debe realizarse la indagación, La unidad del espacio es un fundamento de unidad de toda experiencia externa, siempre que se trate de materia en general; propiamente no hay experiencias sino percepciones externas, todas ellas pertenecientes *a priori* a la única experiencia posible. Los lemas de la física, que pertenecen *a priori* a la posibilidad de su sistema en toda la amplitud de su ámbito, deben constituir *a priori* la Transición: a) por medio de la matemática, b) por la teleología, etc.

Pág. 9

… No a *partir* de la experiencia, sino *para* la posibilidad de la experiencia, son adelantadas *a priori* proposiciones sintéticas en favor de la investigación natural, formando un sistema de los principios de ésta en un agregado de fuerzas motrices, que [contiene] un compendio de percepciones (representaciones empíricas) cuya forma constituye el Principio de su combinación en un todo según la forma, realizándose así la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, transición hacia la que tiende irremisiblemente la metafísica de la ciencia natural (matemática y fisiología).

Pag. 10

XXII,288 …[a]Si es cierto que el hombre es la obra fallida de un cierto ser superior que posee razón, cabe exclamar: ¡Oh, hombre!, ¿cuál es tu procedencia?, ¡eres dema-

siado bueno para un dios y demasiado malo para haber surgido del azar![b] [4].

Dada la mutua inclinación de un sexo hacia el otro, hay belleza en la expresión: *excitando* y atrayendo *noblemente, ya* la vez dulcemente repeliendo. Por lo que respecta a lo *gustosamente deleitable* (el beso): allí donde es representado el objeto como *apetecible*, se traspasan ya los límites de la belleza[56]…

XXII,290 **Pág. 11**

Hay un Principio bueno en el hombre: la voz del imperativo categórico. No hay ningún Principio malo en el hombre (*Energúmenos*), pues ello es una contradicción: los Principios se hallan en la razón; pero el hombre tiene también estímulos sensibles, y esto es el m a l en él, aquello que él mismo odia[7]…

Pág. 12

XXII,291 Un cuerpo orgánico es aquél cuya causa productora debe hallarse en un ser que actúa en virtud de fines. Pero éstos no pueden proceder sino de un ser simple. [No se trata de] si este ser se encuentre en un cuerpo o si no [pertenezca] en absoluto al mundo sensible, sino que es tan sólo una causa sin lugar.

[a]Anfibología de los conceptos de reflexión en vista de la física: que aquello que ha sido hecho sea pensado sintéticamente *a priori* como dado[410].

Pág. 13

Los objetos deben ordenarse colectivamente en la tópica de los Principios, sin la cual no podrían ser siquiera objetos de experiencia; p. e. *Capia de Jimbas*. Así, encontramos en nuestro propio cuerpo y en la naturaleza propiedades en virtud de las cuales debemos considerar a ésta como organizada, es decir como formada en vista de fines; de lo contrario nos resulta-

ría imposible entender la naturaleza misma como tal[89]. Estos conceptos son previos en todo caso a la posible mostración empírica de sus [correspondientes] Objetos: son Principios *a priori* para realizar experiencias.

Es fácilmente comprensible que los objetos estén en conformidad con nuestros conceptos, hechos por nosotros mismos *a priori* en nuestra razón, pues es en virtud de éstos y de los Principios de unidad sintética de sus fenómenos como nos resulta en principio posible pensar, de conformidad con esas formas, tales objetos,
XXII,292 en la medida en que no conocemos nada sino bajo reglas; y no tenemos regla alguna que no nos hayamos prescrito a nosotros mismos, aunque no arbitrariamente sino necesariamente, según Principios del pensar.

Pág. 14

XXII,295 Es necesario considerar, en orden a la posibilidad de un cuerpo orgánico natural, un fin como fundamento interno de determinación, porque el Principio de un tal cuerpo no [puede ser] meramente subjetivo sino [que debe hallarse] en él mismo de un modo objetivo: debe pertenecer, pues, a la unidad del Principio activo.

NB: De la anfibología de los conceptos de reflexión: tomar lo que está condicionado subjetivamente como objetivamente válido y, en cuanto tal, como algo susceptible de demostración; p. e. admitir los Principios mecánicos —sin los necesarios Principios dinámicos (en la palanca)— como suficiente [explicación] de las fuerzas motrices.

Un cuerpo orgánico presupone un Principio organizador, sea interno o externo, que debe ser simple,

pues de lo contrario él mismo precisaría de organización. En cuanto simple, empero, no puede ser parte de la materia (pues toda parte de materia sigue siendo siempre compuesta). Debe pues estar fuera del espacio ese Principio organizador del cuerpo orgánico, aunque pueda ser en un respecto internamente activo y serlo, sin embargo, externamente en otro *respectu*, a saber en otra sustancia: el espíritu del mundo[412].

*El folio siguiente: II, pág 1 (signado A) es titulado «El mal de viruelas» [*Pockennoth*]*[10]*, y ofrece curiosas —y peregrinas— reflexiones morales y físico-médicas (!) al respecto. Presento sólo los tres últimos párrafos.*

XXII,298 La doctrina de la felicidad es el Principio de la gimnástica (negativo: *sustine et obstine*) y el bienestar *(salus): mens sana in corpore sano*[11]; sin embargo es la *moral* el sustento previo de esto.

La composición [*Redaction*] de percepciones [entendidas] como fenómenos mediante observación y experimento, en cuanto Principios de investigación natural, es la física. Ésta es pues el conocimiento empírico en cuanto ciencia; y sólo aquello que nosotros mismos ponemos en este *complexas* según conceptos (combinación de percepciones en un todo de experiencia) es Objeto de la física.

[a]*Fiat exper. in corpore vili*; y entre los *vilia* hay que entender al súbdito que no es al mismo tiempo legislador (que no es republicano)[12]. La inoculación de viruelas [vacuna] merece pues el titulo de *heroica*[13].

Folio II. Pág. 2

(*A*)[b]

Principio de la Transición de los p[*rincipios*] *met*[*afísicos*] *a la física.*

Física es la investigación sistemática de la naturaleza que procede por fuerzas materiales empíricamente dadas, en la medida en que estén mutuamente enlazadas en un sistema.

Física es la ciencia empírica del compendio (*complexus*) de las fuerzas motrices de la materia. Estas fuerzas afectan también al sujeto: al hombre y sus órganos: pues también éste es un ser corpóreo. Por esto, los cambios internos en él efectuados —con conciencia de ello— son percepciones: la reacción a la materia y al cambio externo es el movimiento.

XXII,299 La física es un sistema de investigación empírica natural, la cual no tiene lugar sino por observación o experimentación; en el primer caso, el Objeto mueve al físico; en el segundo, el físico al Objeto, llevándolo a otro estado de percepción.

La física es un sistema, pero un sistema que no podemos conocer como tal más que en la medida en que pongamos lo múltiple mismo de un agregado en conformidad con Principios *a priori* y lo compongamos así; ello tiene lugar mediante el concepto de movimiento, indagando analíticamente la división de los conocimientos naturales [*Naturkunde*] en la física por lo que respecta a su división superior: tópica de las fuerzas motrices según el siguiente sistema, expuesto sintéticamente.

La primera división es la de materia y cuerpo, según sus fuerzas motrices. Pues pensar *materias* es algo absurdo; es verdad que puede haber tanta diversidad de bases de las fuerzas materiales como estofas, pero no hay más que una fuerza motriz universal[14]. Y ello porque con la unidad del espacio en la relación de uni-

ficación del movimiento se da también —en el mismo concepto sintético— la unidad de las fuerzas de enlace.

La segunda división se realiza según lo formal de las fuerzas motrices; éstas son mecánicas o dinámicas, es decir: o por mediación de otros cuerpos, como máquinas, o inmediatamente.

La tercera es la de la materia organizada y organizadora; esta última, en base a un Principio objetivo de fines en la naturaleza animada de vida, se reproduce a sí misma y hace perenne a su especie en el perecer de los individuos.

La cuarta descansa en la fuerza de voluntad y cuenta entre las fuerzas motrices de la naturaleza a la criatura en cuanto inteligencia[15].

Todo esto pertenece al campo de la física, en la cual no se dan leyes de libertad, sino que contiene a todo [aquello] que inicie por sí mismo el movimiento de la
XXII,300 materia, y no sólo a las fuerzas, que se limitan a proseguirlo. El autor que, mediante su arte, se dedica a estos movimientos y a conservar la fuerza vital es denominado por nosotros *physicus* (de ciudad y rural) y a sus conocimientos [*Naturkunde*] los llamamos zoonomía, que está basada en el uso de cuatro potencias animales: 1) la fuerza nerviosa como Principio de excitabilidad (*incitabilitas Brownii*)[16]; 2) la fuerza muscular (*irritabilitas Halleri*)[17], 3) una [potencia] de cambio constante de todas las fuerzas orgánicas de la naturaleza por mediación del cambio en la fuerza que mantiene a las dos [primeras]: *uno de* sus fenómenos es el calor; 4) la organización de un todo de especies distintas

mutuamente [enlazadas] y de un ser orgánico que contribuya a la conservación de éstas[a].

El primer Principio de la representación de fuerzas motrices es: no considerarlas como cosas en sí sino como fenómenos, según su relación con el sujeto: tal como afectan a nuestro sentido o tal como nosotros afectamos a nuestro sentido al introducir en el sujeto lo formal de la representación sensible, a fin de hacer progresar —mediante los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción, etc.— a la experiencia; y ello en *favor* de ésta (pero no dependiendo de ella, sino como un sistema): fundamentando en consecuencia un tal sistema *a priori*, sintéticamente, y componiéndolo —no analíticamente— por derivación de lo material de la representación empírica, cuyo Principio de la forma —y no de la [fuerza] que mueve a los sentidos— constituye *a priori*, [por su] *estofa*, la base de posibilidad de la experiencia (de conformidad con la regla: *Forma dat esse rei*)….

XXII,301 En el sistema natural la Transición a la física remite también al sistema del mundo; y éste puede ser también considerado en cierto respecto como orgánico. …

Pliego III

(*B*)[b]

Vuelven a aparecer aquí consideraciones morales sobre la viruela; algunas anotaciones marginales son sin embargo interesantes.

Pág. 1

XXII,304 [c]La apodíctica trasc[endental] lleva, en cuanto teoría pura, al *spinozismo negativo* y al reconocimiento de la absol[uta] incapacidad para reconocer a la libertad como realidad absoluta en un cierto sentido. Bouterwek[18].

[a]El mal de viruelas es por ello de lo más inquietante, pues el medio [de curación] es de nuevo ella misma, lo cual parece ir al mismo tiempo contra la moralidad.

Quien a él se expone, etc.

[b]Confirmar un aserto (verificar); exponer lo pensado (*exhibere*). El punto es un lugar, y al contrario. El espacio no consta de lugares (puntos)[19]. …

XXII,305 (Dos determinaciones: 1) yo pienso; 2) yo sé que pienso)[c]. Dos funciones: determinación y reflexión. Reflexión *lógica* y aun una reflexión superior, o absoluta[d] [20].

Pág. 2

Primero, cabe notar que la palabra latina *materia* no puede utilizarse en plural (*materiae*), aun cuando convenga a ello la denominación alemana *Stoffe*. El fundamento de tal cosa puede estar en la asunción de una única especie de estofa (στοιχεῖα)[21] motriz originariamente universal y permanente, no ciertamente [pensada] como cambiando de lugar (*vis locomotiva*), sino moviendo sólo internamente (*vis interne motiua*), y que está a la base de todos los movimientos de las fuerzas.

XXII,306 La física es el compendio subjetivo de las fuerzas motrices de la materia en la unidad de la experiencia y, por tanto, en el enlace de éstas: 1) en un sistema de lo múltiple de una intuición (representación espacial); 2) en una intuición empírica (percepción); 3) posibilidad de la experiencia (analogía de concordancia de estas intuiciones con leyes de su enlace en un todo según leyes *a priori*); 4) omnímoda determinación, es decir: existencia del Objeto de esas percepciones. …

La física es el sistema doctrinal de la totalidad de fuerzas motrices de la materia en cuanto Objeto sensible externo, en la medida en que éste es objeto de experiencia. Tiene empero una tendencia hacia un sistema natural, en cuanto que se piensa a este todo por naturaleza, según la analogía con un entendimiento que ordena lo múltiple y lo enlaza mutuamente en un
XXII,307 sistema; y ello en la medida en que pueda suponerse que ello sea, en cuanto tal. Objeto de experiencia posible, pues ésta contiene el Principio formal de conexión de lo empírico de la intuición en un sistema de percepciones, sin lo cual no tendrá lugar ninguna unidad de experiencia (NB).

Ahora bien, la física no consiste en una descripción o una historia de la naturaleza[22], sino que es el concepto de una fisiología sistemática; es decir una fisiología del todo de fuerzas motrices de la materia, en la medida en que su relación mutua viene pensada *a priori* según el Principio de unidad, en vista de su conexión según la causalidad; pues sólo por el concepto de sistema de lo múltiple puede ser indagado —y encontrado— lo múltiple que pertenece a la naturaleza (*forma dat esse rei*), siendo imposible exponer la unidad de la experiencia a partir de un agregado fragmentario de percepciones, ni tampoco una naturaleza con sus atributos.

Pág. 3

XXII,309 … Nada podemos sacar de la experiencia que no hayamos puesto previamente nosotros mismos en este todo de experiencia posible, a saber: lo formal del enlace de los fenómenos en un todo de la física. No la subjetividad de las representaciones *mediante* los sentidos (*primarium dabile*), sino la objetividad de éstas *para*

los sentidos (*primarium cogitabile*)[23] es lo que está en primer lugar a la base de la experiencia, cuyo Principio formal *a priori* [es que] el conocimiento empírico descansa en aquello que nosotros hemos conectado como agregado de percepciones en favor de un sistema de éstas en nuestro conocimiento (llamado experiencia), sintéticamente, en un todo por conceptos, luego de que el entendimiento ha enlazado analíticamente la estofa para éste [para el todo del conocimiento] o sea, el compendio de fuerzas que mueven a los sentidos, en un todo, y ha hecho que el conocimiento discursivo de lo formal pase a un conocimiento intuitivo de lo material. …

XXII;310 [a]Universalidad discursiva—intuitiva[24].

Dios sobre nosotros, Dios junto a nosotros. Dios en nosotros. 1) Poderío y temor. 2) Presencia y adoración (íntima admiración). 3) Cumplimiento del propio deber: como la sombra a la luz[25].

XXII,317 … Hay que interrogar [*befragen*] a la naturaleza por medio de conceptos *a priori* en relación con la posibilidad de la experiencia (y el sistema de las fuerzas motrices). No es posible llegar a conocer ni el tipo de sus datos ni su número, por medio de [conceptos] empíricos.

Cabe organizar *observationes* y experimentos en favor de la experiencia posible, y —digamos— sonsacar [*abfragen*] a la naturaleza sus secretos: *tortura*.

Folio XV, pág. 1

(*O*)[b]

XXII,380 … ¿Qué es la física?

FÍSICA es la doctrina de los fenómenos de Objetos sensibles en cuanto fuerzas motrices de la materia en

la medida en que su compendio es subjetivamente un objeto de experiencia posible.

XXII,381 … No es ningún *sistema empírico* (pues esto sería una contradicción) sino un sistema de representaciones empíricas en la medida en que su enlace —es decir coordinación (*coordinatio aut subordinatio*)— es solidario de un todo subjetivo de experiencia.

Lo formal de los fenómenos en cuanto intuiciones puras en espacio y tiempo es dado *a priori* como condición de posibilidad de un sistema de conocimiento empírico. Lo material (de las percepciones en cuanto fuerzas motrices que ejercen influjo sobre los sentidos) de las representaciones del sujeto afectado [*interrupción*].

XXII,382 … 1) *Sparsim*; 2) *conjunctim*: y lo múltiple del conocimiento empírico, ordenado según un Principio. Primero, división del todo.

1) *Receptividad* de los fenómenos. 2) *Espontaneidad* de la composición. 3) Exhibición de la exposición [*Exhibition der Darstellung*].

4) *Concepto* de las percepciones en un contexto sis-
XXII,383 temático en cuanto [destinado, ¿] a la posibilidad objetiva de la experiencia (la unidad subjetiva de la conciencia se transforma en una unidad objetiva del conocimiento empírico, porque lo que era pensado según la forma se representa como dado): un sistema elemental se hace sistema natural por división[26].

Pág. 2

La física tiene por objeto cosas cuyo conocimiento es posible sólo por experiencia: o sea. Objetos cuyo concepto mismo contiene la idea o incluso la invención [*Dichtung*], vacía de toda realidad (siempre que

no tenga contradicción interna) y sin garantía ninguna de su posibilidad, que puede recibir sólo de la experiencia. El concepto de un objeto tal sería el de un cuerpo organizado, p. e. en el reino vegetal o animal. Su posibilidad debería —en caso de que la experiencia no mostrase ejemplos de ellos— ser rechazada por cualquiera como quimeras del Príncipe de Palagonia[27].

Y sin embargo, dado que el hombre puede abstraer de sí mismo, en su propio cuerpo, no tan sólo un sentimiento [*Gefühl*] sino también una representación sensible enlazada con el entendimiento de la forma de este Objeto, exponiéndola así en un concepto universal, del mismo modo puede reconocerse a sí mismo —por experiencia— en aquello que, sin esto, tendría que rechazar de sus conceptos como vacía quimera. Por consiguiente, hay Objetos sensibles cuya posibilidad (incluso) solamente es pensable por la facticidad. …

XXII,384 … No que haya más hombres, sino que sean mejo-
XXII,385 res: éste debe ser el Principio; no con un progreso mecánico según Principios empíricos, sino intelectual según Principios de la razón: *automatie* de las fuerzas motrices en un sistema[28]. …

La naturaleza, sustantivamente, como unidad colectiva. La naturaleza de las cosas, distributivamente[a].

El estado activo y reactivo de la representación empírica en la percepción objetiva es idéntico a lo subjetivo del fenómeno según lo *formal*, y contiene la progresión hacia lo *material* de las fuerzas motrices en *favor* de la experiencia en la autodeterminación del suje-

to, a modo de Objeto. El entendimiento *hace de lo cogitabile un dabile*. …

Folio XVI, pág 1

(*P*)[b]

XXII,387 … Por lo que concierne a la relación (categoría), las fuerzas motrices mueven internamente o externamente (en sustancia) y actúan sobre las sensaciones (los cinco sentidos). El entendimiento es, o bien configurador de cuerpos —por medio de la imaginación— presuponiendo conceptos de fines para la posibilidad de éstos (organ[ismos]), o bien se limita a clasificar las [fuerzas] motrices mecánicas para la percepción. ¿Pero cómo es posible clasificar *a priori* Objetos sensibles para posibles percepciones? Y [ello] sin sacarlos de la experiencia, sino poniéndolos en ella; con todo, eso es lo que debería suceder en caso de que quisiéramos especificar *a priori* percepciones en favor de la posibilidad de la experiencia, en favor de la física.

El acto [*Act*] por el cual el sujeto se afecta a sí mismo en la percepción contiene el Principio de posibilidad de la experiencia[29].

Pág. 2

XXII,388 Lo subjetivo del agregado de representaciones sensibles está presupuesto en la intuición empirica (fenómeno). El sujeto (objeto en el fenómeno) afectado por la intuición empirica es, en la medida en que se afecta a sí mismo según conceptos, un cuerpo orgánico que intuye con los cinco sentidos[30], en conformidad con una agregación de percepciones en orden a un sistema (de experiencia) cuyas partes son recíprocamente fines y medios (la una existe por mor de la otra). …

XXII,389 [a]Un objeto en el fenómeno debe ser juzgado según Principios *a priori*, pues tal fenómeno no es sino una

relación subjetiva para con el Objeto sensible. La representación de éste pertenece sólo indirectamente a la percepción, a saber: en orden a la determinación del Sujeto y —por mediación del concepto de éste— [también] del Objeto. …

XXII,390 [b]Las fuerzas motrices de la materia son, en vista del sujeto, causas de las percepciones, cuya unidad sintética según el Principio de su combinación en un sistema doctrinal es denominada experiencia. Esas fuerzas, dadas empíricamente, son *actus* por los que el sujeto se afecta a sí mismo, es decir se reconoce como fenómeno (tal como aparece a sí mismo); el sistema de las fuerzas motrices es empero la cosa [*Sache*] misma, es decir el compendio de determinaciones empíricas en el todo de la experiencia (no un noúmeno, que es algo dado con independencia de toda intuición sensible)[31]. Por consiguiente, la proposición: las fuerzas motrices de la materia son Principios de posibilidad de la experiencia, es una proposición idéntica. *Tener* una cierta experiencia de ellas o *hacer* una experiencia sobre ellas (por observación y experimento) es una y la misma cosa[32].

XXII,396 **Pliego XVIII, págg. I**

(*R*)[a]

I

XXII,397 *¿Qué es la física?*

Es el sistema doctrinal (*systema doctrínale*) del conocimiento de Objetos sensibles y de su compendio (*complexas*) en la experiencia. Este sistema es meramente subjetivo —un sistema de pensamiento—, siendo representado como correlato suyo un sistema natural (*systema naturale vel systema naturae*): un compendio (*complexus*) de fenómenos que, enlazados sintética-

mente según un Principio *a priori*, contienen el agregado de representaciones empíricas con conciencia (es decir de todas las percepciones posibles, enlazadas en orden a la unidad de la experiencia), en el concepto de un sistema de representaciones empíricas para la posibilidad de la experiencia. …

XXII,398 [b]La autonomía de las fuerzas motrices de la materia, [es producida] por percepciones como fundamentos empíricos de determinación de aquéllas, que afectan al sujeto para la posibilidad de la experiencia en cuanto conexión en un sistema de experiencia. El concepto de cuerpos organizados pertenece a la progresión en el sistema de percepciones del sujeto que se afecta a sí mismo. De ahí la física como zoonomía y la hist[oria] nat[ural] como zoología[33].

Si su posibilidad no fuese probada mediante experiencia no sería conocida con seguridad mediante conceptos *a priori*; p. e., [que] el organismo pertenezca a la física.

En cuanto sistema doctrinal de las fuerzas motrices de la materia, la física es dada *a priori*.

XXII,399 [a]A la *física* se contraponen *metafísica, hipofísica e hiperfísica*, que son doctrinas de desvaríos [*des Wahnes*]; no de mera apariencia —pues ésta puede ser fundada — sino de la ilusión de tomar la apariencia por lo efectivamente existente[34].

1) En base a meros *Principios puros de razón*; 2) en base a [Principios] *empíricos*;

3) *trascendentes*.

Pág. 2

La primera cuestión es si el empirismo de las fuerzas motrices de la materia es un Principio de su enlace

como agregado de percepciones, o si no vendrá más bien en primer lugar el racionalismo de la concordancia de lo múltiple de las representaciones empíricas con la posibilidad de la experiencia en general, y [si no] deba estar *a priori* como fundamento un Principio formal de coordinación de fuerzas motrices de la materia en un sistema, que no es empírico (pues tal cosa sería una contradicción consigo misma)[35], y en el cual puedan ser coordinadas las representaciones empíricas
XXII,400 como percepciones (representaciones empíricas con conciencia) en un sistema *para* la experiencia, no de *ella*.

La experiencia es pues un sistema de percepciones, y la *física* su sistema doctrinal. Por tanto es posible, más aún, es necesario, sin caer en el empirismo formal, establecer *a priori* representaciones empíricas en un sistema (que no es empírico) introduciendo en la física lo concerniente al sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia, cosa que antes parecía extraña e incluso imposible. …

XXII,402 La materia en cuanto *estofa (Basis virium moventium)* es la unidad cualitativa de la fuerza motriz, mas no en cuanto compuesta de muchas [estofas] heterogéneas, sino como elemento especial (*atomística qvalitativa*) para pertenecer a la materia; y hay que distinguirla del *medium deferens*[36]. Las *estofas* pueden ser heterogéneas, pero la *materia* (que es siempre solamente una) es homogénea.

Se puede hablar tan poco de materias (*in plurali*) como de experiencias: una y otra son tales sólo *in singulari*.

Si, en cambio, de *estofas* —de las que puede haber muchas diferentes— porque ellas constituyen, en cuanto fuerza motriz, la base de la materia dada.

Pág. 3

Ahora bien, a la física pertenecen sistemas de dos tipos. El primero es el compendio de lo múltiple de la intuición empírica, en la medida en que su sistema pueda ser captado como objeto de experiencia posible; el segundo sería aquél que, aun cuando su posibilidad de ser un sistema tal no sea susceptible de prueba ni aun problemáticamente (por la razón, sin ejemplo de la experiencia), contiene al mismo tiempo la propiedad de que, a menos de que se ponga a su base [*unterzulegen*] una cierta experiencia, no puede ser aceptado como posible; por tanto, aunque no *dado* (*dari*) puede en cambio ser *pensado* (*intelligi*) sin contradicción. Estos sistemas son: 1) según lo formal: cuerpos orgánicos, cuya posibilidad no puede admitirse sin tener experiencia de ellos; 2) materia, que de suyo no puede formar cuerpos y que sin embargo debe ser pensada como cooperando necesariamente (sea media-
XXII,403 ta o inmediatamente) en toda formación de cuerpos, porque debe ser considerada a este respecto como omnidifusa, omnipenetrante, etc. y, por tanto, como estofa elemental que, justamente por ello, no es ninguna estofa *hipotética* (inventada para explicar los fenómenos de la experiencia) sino que pertenece necesariamente al sistema elemental de la materia como principio de *excitación*: una estofa de la cual no cabe remontarse a ningún inicio temporal ni indicar terminación ni disminución alguna, y que comprehende[a] a las fuerzas motrices de la materia en su conjunto; a este respecto, es posible hablar tan poco de *materias (in plu-*

rali) —sino sólo de *una* materia (*in singulari*)— como de *experiencias*; título aquél[b] que proviene del malentendido de tomar un agregado por un sistema —*sparsim*, fragmentariamente, por *coniunctim*— (percepciones de las fuerzas motrices que ejercen influjo interno sobre los sentidos del sujeto, en orden a la experiencia), y de confundir un sistema empírico (cosa contradictoria en sí) con un sistema de representaciones empíricas como es la *experiencia*....

XXII,404 No se puede, empero (a saber, el entendimiento [no puede]), comenzar por las fuerzas motrices de la materia —que constituyen lo material de la física— y pasar mediante composición (sintéticamente) a los ob-
XXII,405 jetos de la experiencia, pues ello equivaldría a fundamentar un sistema establecido empíricamente, lo cual es una contradicción; es preciso, por el contrario, proceder en base a lo formal del sistema y establecer ulteriormente las fuerzas motrices mediante una clasificación *a priori*, en conformidad con conceptos y *para* la experiencia (que es en sí un sistema de conceptos)[37]; en lo cual entiende mal [aquél que tome como experiencia] las representaciones empíricas producidas por la excitabilidad de esas fuerzas, es decir [aquél que] confunde percepciones con un sistema de percepciones, o sea, la experiencia.

La posibilidad de la experiencia está basada: 1) en las representaciones sensibles empíricas, basadas a su vez en fuerzas motrices; 2) en el Principio de unidad sintética *a priori* de las percepciones, como sistema de estas fuerzas motrices.

Pág. 4

La posibilidad de la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física no se encuentra en que el sujeto sea

afectado empíricamente (*per receptivitatem*) por el Objeto, sino que se afecte a sí mismo (*per spontaneitatem*). La física debe hacer su propio Objeto según un Principio de posibilidad de la experiencia como sistema de percepciones[38]; pues ella [la física, ¿], no parcialmente (*sparsim*), sino unificando los fenómenos (*coniunctim*) *para*, y no por, la experiencia, transforma la universalidad discursiva del agregado de percepciones en universalidad intuitiva, es decir fenómeno; pues sólo en cuanto tal [fenómeno] puede ser representado *a priori* en conformidad con las condiciones formales de posibilidad de la experiencia en favor de la física, y [servir][a] ésta misma —según su posibilidad— de ciencia[b]. La experiencia no puede ser ciertamente dada sino que debe ser hecha; y el Principio de su unidad en el sujeto hace posible que también los datos empíricos, en cuanto estofas mediante las cuales el sujeto se afecta a sí mismo[39], entren en el sistema de la
XXII,406 experiencia y puedan ser clasificados y enumerados como fuerzas motrices en el sistema natural.

Se debe pasar[c] del sistema de lo empírico (la física) a las percepciones que contienen las fuerzas motrices de la materia en la experiencia, y comenzar por[d] estas sus funciones en vista de la determinación de los Objetos sensibles, es decir por[d] el principio de posibilidad de la experiencia, para poder exponer estas fuerzas mismas como estofas en una clasificación *a priori*.

La experiencia no tiene su origen en una universalidad colectiva de percepciones, sino que es hecha en una unidad distributiva como unidad sintética de lo múltiple empírico de las percepciones, por mediación de las fuerzas motrices que afectan al sujeto, en favor de la experiencia como sistema de esas fuerzas que

afectan al sentido, es decir: para la física, cuyo sistema no es empírico (eso sería una contradicción consigo misma), sino un progreso hacia un *complexus* de determinación empírica según un Principio.

Somos, *a priori*, conscientes de nosotros mismos en un sistema de representaciones empíricas (sistema que no es él mismo empírico) en el cual las fuerzas motrices de la materia ejercen las funciones del progreso hacia la posibilidad de la experiencia y contienen la forma de la síntesis de las percepciones (cualidad, cantidad, relac[ión] y modalidad), [o sea] de la referencia de esas fuerzas al sujeto; y de este modo [la contienen] en cuanto fenómenos del Objeto en la composición de lo material de la experiencia, fundamentando *a priori* una física. La experiencia no es dada empíricamente, sino hecha objetivamente en el sujeto.

…

Pliego VII, pág 1

(*Y*)[a]

XXII,511 …

A

¿Qué es física?

Física es el sistema doctrinal de las fuerzas motrices de la materia, en la medida en que pueda exponerse (*exhiben*) tal sistema en la experiencia.

1) *Observación*. En esta definición no se trata objetivamente del sistema de fuerzas motrices, sino sólo subjetivamente, a fin de establecer la *doctrina* (*systema doctrínale*) de las fuerzas motrices de la ciencia natural[b]. No es oportuno darle el nombre de *scientia naturalis (philosophia naturalis)*, pues podría parecer que se pretende distinguir a esa ciencia, en vista de sus fuen-

tes, de la sobrenatural; debe ser [entendida] únicamente como ciencia de la naturaleza, es decir de las
XXII,512 fuerzas de ésta. Llamando en este caso a la *ciencia de la naturaleza Scientia* o incluso *philosophia naturalis* se cae en una cierta ambigüedad, en la medida en que aquélla podría entenderse como contrapuesta a la ciencia sobrenatural.

2) *Observación*. En una obra particular titulada «Princ[ipios] metafísicos de la c[iencia] n[atural]» fueron establecidos los Principios filosóficos de la ciencia; pues la metafísica es una parte de la *filosofía*; y cuando se trata de conocimiento por conceptos, no cabe hablar sino de ésta [de metafísica], en el caso de la transición de aquéllos [los principios] a ésta [la ciencia]. Pero ahora surge a este respecto un competidor [*Nebenbuhler*] que es, nada menos, el mismo Newton con su obra inmortal: *Philosophiae naturalis principia mathematica*[40] [a].

XXII,513 Pero, aun cuando la matemática tenga que construir *directamente* los Principios filosóficos de la matemática[b] [41] actúa, con todo, indirectamente mediante el establecimiento de problemas relativos a la física (y, por tanto, también a la filosofía) y a las fuerzas motrices de la materia; y las tres famosas analogías de Kepler condujeron al golpe de fuerza [*Machtstreich*] de Newton, de invocar la atracción gravitatoria para la física mediante una hipótesis audaz, pero inevitable; de este modo fue armada la matemática, en favor de la ciencia natural, con la facultad de prescribir *a priori* leyes a la naturaleza, órgano sin el cual no habría podido ser empleada en absoluto para la filosofía; y, sin embargo, esta transición fue un progreso [*interrupción*]

No es ciertamente posible filosofar por medio de la matemática, aunque sí sobre ella y su conexión con ella.

Por la filosofía, pues, y no por la matemática, ha hecho Newton la conquista más importante.

XXII,514 … La atracción es dada, en cuanto causa de la gravedad, condicionadamente *a priori* como fuerza motriz, pues sin atracción y repulsión el espacio infinito permanecería vacío.

Pág. 2

Ahora bien, los conceptos de *materia y de experiencia* en general son tales que contienen una *unidad absoluta* en la omnímoda determinación del Objeto sensible, así como el espacio y el tiempo (en cuanto formas de los fenómenos externos e internos): hay sólo un espacio y un tiempo. No se puede hablar ni de *materias (in plurali: materiae, materiarum) ni de experiencias* (*experientiae, experientiarum*); cuando se las pretende designar como partes primeras de un todo [debe hablarse] de *estofas*, es decir de sustancias elementales (στοιχεῖα) por lo que a los Objetos sensibles externos del sujeto concierne; y por lo que concierne al tiempo en la relación interna [debe hablarse] de *momentos*, se trate del
XXII,515 movimiento (externamente) o de la sensación en el percibir (internamente) según el *grado*, que crece o disminuye[*] [42] [a] [43].

3) Observación[b]. Aun cuando, por consiguiente, no puede haber Principios matemáticos de la filosofía en el campo de la ciencia natural, puede darse con todo un USO filosófico de la matemática, en la medida en que ésta sirva como mero instrumento de la física en cuanto filosofía, constituyendo por tanto un Principio *indirecto* de la c. n.: no desde luego en el respecto

objetivo, sino en el subjetivo; y, sin embargo, puede reivindicar [tal uso] una certeza no empírica, sino apodíctica, análoga a la de la matemática.

Cabe tratar al *movimiento* de un modo completamente matemático: se trata, en efecto, de meros conceptos espaciales y temporales que pueden ser expuestos *a priori* en la intuición pura, y que son *hechos* por el
XXII,516 entendimiento. Pero las fuerzas motrices en cuanto *causas* eficientes de estos movimientos, precisan —igual que la física, [que se ocupa] de esas causas y de sus leyes— de Principios filosóficos[44]. Ni con toda la matemática cabe acercarse lo más mínimo a un conocimiento filosófico, a menos que se haga salir a escena un enlace causal, como el de la atracción o la repulsión de la materia, debidas a las fuerzas motrices de ésta, postulándolo en favor de los fenómenos. Pero en cuanto interviene tal cosa, aparece ya una transición a la física, y pueden darse *philosophiae naturalis princi. math*. Este paso, dado por Newton, fue hecho por él en calidad de filósofo que saca a escena nuevas fuerzas, no derivadas ciertamente de movimientos presupuestos (fuerzas centrípetas y centrifugas) —y que en ese caso sólo contendrían Principios matemáticos— sino fuerzas originarias (*vires primariae*), utilizando la matemática sólo como instrumento de las fuerzas motrices, mientras que la filosofía es, en cambio, necesaria para fundar primordialmente a éstas.

Este caso tuvo lugar una vez que las tres analogías de Kepler hubieran fundamentado, mediante observación suficiente, todas las leyes de las revoluciones de los planetas, determinadas matemáticamente. Pero persistía con todo el problema, concerniente a la física, de la causa eficiente de este fenómeno; y para aten-

der a tal problema lanzó Newton un puente de la matemática a la física, a saber: según el Principio de una fuerza atractiva que penetra a todos los cuerpos a través del espacio vacío, y según la ley de la relación inversa del cuadrado de la distancia. No se conformó, pues, con fenómenos, sino que sacó a escena una fuerza motriz primordial que, por una parte, es una gravitación universal reciproca de fuerzas meramente compuestas según las leyes de Kepler, pero que [Newton] acabó por presentar en el espacio infinito [en forma]
XXII,517 de una atracción universal de los cuerpos y de la materia en general, y que llena el espacio universal: como hipótesis [*interrupción*].

De este modo fueron convenientemente establecidos los Principios de la ciencia natural (*scientiae naturalis s*[*ive*] *naturae scientia*) como pertenecientes a la filosofía, asumiendo en ella Principios matemáticos, pero no como componentes que pertenecieran inmediatamente al sistema (directamente) sino sólo como medios (indirectamente) e instrumentos para captar aquéllos.

Por lo que respecta, en *primer lugar*, a las relacionéis (en el espacio) de las fuerzas motrices, Newton se sirvió del concepto de *atracción* de todos los cuerpos celestes en el espacio infinito, y de sus movimientos en el tiempo, producidos por aquellas fuerzas. En *segundo lugar, de la repulsión* de todas las partes de la materia que [se expande][a] según la misma ley en el espacio cósmico por medio de la luz y sus leyes del movimiento, [produciendo] colores (imponderable, incoercible, incohesible, inexhaustible); en todo esto se trata, absolutamente, de matemáticas. Después también, empero, fluidez y solidez[45].

El espacio, considerado subjetivamente en la intuición formal como Objeto de los sentidos, como Objeto en el fenómeno, es el espacio *sensible* —*en* contraposición al inteligible, que es meramente subjetivo—: sustrato de todas las percepciones posibles y constitutivo de un sistema de fuerzas motrices de la materia,
XXII,518 lo cual hace ya de éste, según la regla de identidad, un Objeto de experiencia como unidad absoluta, un todo absoluto de determinación omnímoda de los Objetos de los sentidos.

Las fuerzas motrices de la materia son las causas de la posibilidad de percepciones en aquélla.

La primera de las fuerzas motrices que constituye la existencia del espacio sensible es la que entrega empíricamente la intuición, extensivamente, en la posibilidad de percepción de aquello que en el Objeto es externo; la segunda, intensivamente en la percepción, en el tiempo sensible, según el grado; y ambas de modo subjetivo, es decir en el fenómeno, según la forma en que el sujeto es afectado. Atracción y repulsión son *actus* de las fuerzas que agitan la materia, las cuales contienen *a priori* un Principio de posibilidad de la experiencia y la transición a la física; y a los pr. metafísicos de la c. n. —y, por tanto, a la filosofía— compete utilizar los Principios matemáticos como instrumento en favor de la experiencia, en vista de las relaciones de las fuerzas dadas de la materia, así como fundamentar la física [pasando] de las formas keplerianas (las tres analogías) a las fuerzas motrices que actúan según aquellas en el sistema de gravitación universal —producido por la atracción originaria— y [fundamentar también] el movimiento —producido por repulsión

— de la luz y el sonido, en orden a la óptica y la acústica, obrando del mismo modo en otras relaciones de fuerzas. Es curioso que las proposiciones de Newton, en sus *Princ. Phil. Mathem.*, no estén establecidas sistemáticamente a partir de un Principio, sino recogidas empírica y rapsódicamente; deberían esperarse, en consecuencia, siempre nuevas adiciones, con lo que su libro no contendría ningún sistema filosófico[46].

El universo, como objeto de los sentidos, es un sistema de fuerzas de una materia, las cuales se afectan externamente (objetivamente) de modo reciproco en el espacio mediante el movimiento, e internamente, subjetivamente, mediante la sensación con conciencia de sustancias, es decir como objetos de percepción.
XXII,519 Los elementos de estas [fuerzas], considerados matemáticamente según la sustancia, serían átomos en el conjunto de fuerzas, llenando así el espacio; o bien, dinámicamente, serían momentos del movimiento, según el grado de magnitud de aquéllas, y constituirían los objetos sensibles —si es que pretendemos considerarlos como constituidos por composición—. Solamente que la división matemática no admite una parte última, pues ello sería un punto, el cual es tan sólo el límite de una línea y no una parte de ella; y tampoco la fuerza como *momento* (de gravedad y atracción) [admite] un momento mínimo de movimiento.

Pueden darse Principios matemáticos de la filosofía si la matemática, procediendo en base a las leyes keplerianas, establece originariamente fuerzas motrices en el espacio, con lo que la matemática se convierte en instrumento mediato de aquélla [de la filosofía].

[a]Ninguna fuerza mecánica (producida por movimientos *comunicados*) de los cuerpos —p. e., las debidas

a una honda puesta en movimiento giratorio (bellos descubrimientos matemáticos de Galileo, Kepler y Huyghens), y los fenómenos mismos de la gravedad, junto con la gran invención matemática del cálculo de fluxiones— ha producido nada para la filosofía. [Sí,] en cambio, tan pronto como el Principio de atracción de los cuerpos celestes fue aceptado como fuerza inmediatamente eficiente sobre el interior de los cuerpos, y ciertamente tal como el espacio (puro) implica, según la relación de las masas y la relación inversa de los cuadrados.

Un *agregado* de materia (*sparsim*), representado en contraposición a un *Corpus* de ésta (*coniunctim*). Por último, *estofas*, στοιχεῖα; *elementa materiae specifice diversa, translocabilia*; por tanto, sustancias, no fuerzas.

XXII,520 Pero ¿por qué hay, justamente, atracción universal? No hay pr. matemáticos de la c. n., sino de la *transición* de los pr. metaf. a la física. *Transitus a metaphysicis princ. ad physicam principia mathematica*, porque la doctrina del movimiento es matem[áticamente] determinable *a priori*.

Que la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física tenga lugar mediante la matemática es [algo] presupuesto como postulado y es *parentas*[a].

Todo lo que pertenece a las fuerzas motrices (como luz, sonido, éter y calórico) pertenece a los princ. de la física y a la Transición a ésta.

Galileo, Kepler, Huyghens y Newton.

Este último no pudo llevar a cumplimiento su sistema, aun en los principios básicos, sin filosofar. Debió

tener[b] fuerzas motrices.

Aquello que es un mero concepto de la relación entre percepción y sujeto, y simple forma de intuición, puede y deber ser universal.

¿Cómo puede la filos[ofía] utilizar a la matemática simplemente como medio para sus objetivos, y [hacer que ésta] sea mero instrumento?

Pág. 4

En la primera parte hemos procedido a partir de los principios metafísicos de la ciencia natural. En la segunda parte, que ahora nos ocupa, buscamos los Principios de la Transición de aquéllos a la física, a manera de puente que salve de un salto los dos distintos territorios y los enlace[47]. Esto se encuentra en la famosa obra de Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica*, que parece empero contener ya en su titulo una contradicción consigo misma. Pues puede haber tan pocos Principios *filosóficos de la matemática* como (según parece) *matemáticos* de la filosofía. La temática —y aun el talento requerido— es de una especie completamente distinta, y así el matemático perito en su campo mira frecuentemente con desprecio o compasión al filósofo, perplejo ante un tema que no promete mucho éxito.

XXII,521 Pero también se da el caso de una relación particular entre ciencias, según la cual dos de ellas se apoyan mutuamente, sirviendo la una como medio de la otra: la matemática en favor de la filosofía; y ésta puede fundamentar [a aquélla] de un modo al menos subjetivo, como instrumento, de acuerdo con la Índole del talento requerido especialmente para ella.

Pues aun cuando directamente no haya ningún Principio matemático de la filosofía para la c. n., es posible que haya con lodo un uso de la matemática que sea *filosófico*, y un Principio que señala indirectamente el modo de hacer la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física (que es un *conocimiento* filosófico).

⋆ ⋆ ⋆

Hay ciertamente, en el campo de las ciencias, un fenómeno notable: hubo un momento en que pareció haber concluido su progreso; el barco estaba anclado, y en un cierto dominio ya no tenía la filosofía más que hacer. Las tres analogías[*] de Kepler habían dado completa cuenta de los fenómenos orbitales de los planetas, pero sólo empíricamente, describiéndolos matemáticamente, pero sin entrever las *fuerzas matrices*, y sus leyes, que pudieran ser la causa de ellos[48].

En lugar de la *agregación* de movimientos, de Kepler, que contenía reglas recogidas empíricamente, estableció Newton un Principio del sistema de las fuerzas motrices a partir de causas eficientes. Unidad.

Huyghens pudo también dar nombre a las fuerzas centrípetas y centrifugas[49], sin hallar empero la teoría de Newton. Para esto hacía falta la atracción.

XXII,522 Entonces surgió Newton que, procediendo como filósofo, introdujo en el universo una fuerza motriz conectada en identidad con el espacio mismo —y que hay que considerar meramente como espacio sensible — y denominada atracción gravitatoria, como una atracción cósmica universal de todos los cuerpos a través del espacio vacío, e igualmente [introdujo] los movimientos debidos a fuerzas centrales. A este Principio dinámico asoció otro, a saber: el de una repul-

sión que llena activamente el espacio; y ello *a priori* según Principios, pues si sólo fuera aceptada una de estas fuerzas motrices, el espacio quedaría vacío y, por tanto, no habría ningún objeto de los sentidos. Y también, ulteriormente, el de repulsión de las partículas de la materia difundida por el universo, cuya interacción no debía[a] contener ningún reposo en aquél, ni nada vacío (tampoco átomo alguno), y así debía contener[b] aquélla, para la física, los Principios que contenía como dados *a priori* de un modo condicionado.

De las fuerzas motrices en vista de la *sensación* como grado de la *percepción*.

¿Qué le ha dado la clave para descubrir esa perspectiva? Ha sido la audacia de hacer un uso filosófico de la matemática; y como los movimientos, en cuanto meros cambios de posición de lo móvil en el espacio, pueden ser tratados, según sus leyes, de modo completamente matemático, también deben las fuerzas motrices, en este caso, someterse a la matemática y a las condiciones formales de los fenómenos de sus objetos; y se debe establecer, según Principios fundamentados *a priori* de atracción y repulsión de los cuerpos y la materia, un sistema universal de la naturaleza, y también, en consecuencia, un sistema doctrinal filosófico de aquello que la matemática prescribe en base
XXII,523 a leyes del movimiento, pudiendo, a partir de ahí, originarse también filosóficamente un sistema natural, con lo que Newton podría sostener su derecho a erigir principios matemáticos de la ciencia natural, en cuanto que (ésta es) filosofía[50].

[a]El espacio, como objeto de intuición sensible, es algo fáctico y contiene en él las [intuiciones] empíri-

cas: materia con sus fuerzas motrices[b].

La cuestión es si a partir de las analogías keplerianas pueda haberse llegado, como conclusión, a la atracción universal de la materia, o si ha habido que imaginar al respecto solamente una hipótesis[51].

La matemática parece haber actuado aquí como instrumento en la filosofía, como si se debiera a un postulado.

Habría debido pensarse que en fenómenos expuestos de modo tan exhaustivo que constituyeran un sistema (aunque sólo como observación y experiencia), no podía faltar el que no estuviera presente en la ley la causa que hace manifestarse a tales fenómenos y ello, en verdad, según la regla de identidad. Pero es un proceder *sintético*, no analítico, el que concluye de la consecuencia al fundamento, única causa posible de aquélla.

Lo móvil en el espacio, la materia (como espacio sensible), no se representa aquí como algo compuesto atomísticamente (pues no hay partes simples de la materia), ni tampoco de un modo puramente dinámico en la relación externa, pues las fuerzas son —sin un sujeto de ellas como sustancia[c]— causas eficientes del movimiento (las cuales deben ser dadas de antemano, junto con sus efectos) que fundamentan en el sujeto la representación empírica con conciencia, es decir la percepción, la cual constituye —en cuanto perteneciente a un sistema— la posibilidad de la experiencia en la omnímoda determinación del Objeto. Ahora bien, la ciencia de la experiencia de la naturaleza es conocimiento natural [*Naturkunde*] por observación y

experimento[52]. (*Physica*): el sistema doctrinal de los Objetos externos e internos.

Capítulo segundo

GRADACIÓN FENOMÉNICA

La importante doctrina del fenómeno del fenómeno, escrita en el otoño e invierno de 1799, presenta curiosas características en su redacción: al contrario de otros temas, cuya evolución puede seguirse a lo largo de O. p. *(organismos, éter, polémica con Newton), Kant estudia ininterrumpidamente el tema de los pliegos* C *al* N *(XXII,320 a XXII,378) y no vuelve a hablar (explícitamente) de ello a partir de entonces. ¿Dio Kant por concluida esta temática por juzgarla exhaustivamente estudiada, o más bien la desechó?*

Esta única aparición (58 páginas en un total de más de 1200 páginas, según la edición académica), más lo extraño de la doctrina (un fenómeno construido problemáticamente —inventado— a priori*) ha hecho que el fenómeno del fenómeno se haya convertido en verdadero campo de batalla, sobre el que cada investigador mantiene una concepción distinta (ver mi* Estudio Introductorio*). Sin embargo, la disparidad de interpretaciones se debe en buena parte a que estos pasajes han sido estudiados de forma aislada. Por el contrario, si se procede genética y estructuralmente, puede apreciarse que esta teoría se deriva coherentemente de las concepciones anteriores (sentido de la ciencia física y construcción de la experiencia): se trata de mostrar cómo es* efectivamente *posible la construcción (después matizada como* asintótica*), luego de haber mostrado los rasgos generales de ella. Ejemplos como el del cristal de roca (XXII,341) apuntan claramente a un* constructivismo operativo *(punto sobre el que Mathieu (*La filos, trasz.*; ver* Bibliogr.*) insistió, con razón) altamente sugerente, pudiendo conectarse así a Kant con autores como Bridgman, Margenau y Holton.*

Por lo demás —y respondiendo a la interrogación anterior— se verá que los pliegos M *y* N *pasan naturalmente a la doctrina de la autoafección (cap. 3.º de esta parte); se trata de hacer aparente ahora al agente del fe-*

nómeno indirecto, el sujeto que se afecta a sí mismo, en un juego interactivo con la afección de las fuerzas motrices, lo cual recuerda fuertemente a Hegel (cap. 3 de su Fenomenología*); esto, a su vez, conducirá coherentemente al estudio del estatuto del espacio (inicios de una profunda revisión de la primera* Crítica*).*

Legajo décimo, folio IV, pág 1

(*C*)[a]

…

XXII,318 *Problema*

1) ¿Cómo es posible la física? 2) ¿Cómo es posible la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la risica? 3) ¿Cómo es posible estimar el ámbito de los objetos pertenecientes a la física?

XXII,319 [b]Nada podemos sacar de las representaciones sensibles —que constituyen la materia del conocimiento— que no hayamos puesto nosotros mismos en conformidad con el Principio formal de composición de lo empírico de las fuerzas motrices; hay que considerar aquí a los fenómenos como cosas [*Sachen*] en sí mismas.

XXII,320 La física tiene aquí que ver con fenómenos de fenómenos, debiendo poder clasificar *a priori* sus Principios por medio de una división: tanto en vista de los Objetos (p. e.: orgánicos) como en vista del sujeto motor.

[c]Considerados metafísicamente, los Objetos de los sentidos son fenómenos; pero para la física son cosas en sí que afectan a los sentidos, o bien tal como el sujeto se afecta a sí mismo (representar *a priori*).

[a]Llevar el sistema nominal de las representaciones sensibles al sistema real es el solo medio de unidad absoluta en favor de la experiencia[53].

De los fenómenos directos e indirectos en comparación con las cosas [*Dingen*] en sí mismas.

Como las fuerzas motrices por las que nosotros mismos somos afectados son, a su vez, fenómenos por lo que respecta al sistema de las fuerzas que afectan los sentidos, podemos y debemos llegar a considerar a aquéllas —simplemente en vista del sistema— como cosas en sí.

Pág. 2

XXII,321 … El conocimiento de la fuerza motriz en el fenómeno en el espacio, comparado [con el de] la fuerza motriz en sí misma. Fenómeno del fenómeno, porque el sujeto es afectado por el Objeto y se afecta a sí mismo, siendo para sí mismo[b] un movimiento en el fenómeno: fuerza motriz indirecta del sentido externo en la investigación natural, haciendo y causando el sujeto aquel movimiento mismo en virtud del cual se afecta a sí mismo[c] y poniendo *a priori* en el sujeto[d] lo que éste recibe de fuera; de este modo, se mueve a sí mismo[54].

XXII,322 … Anfibología de los conceptos: convertir de golpe[55] en experiencia aquello que nos sucede empíricamente y es meramente fenómeno; ésta [la experiencia, ¿] sería un fenómeno del fenómeno. No es posible recibir la experiencia como una representación que acaece, sin más, sino que hay que hacerla.

XXII,323 … La física contiene en sí la fisiología y lo físico. Lo primero, lo teorético del todo de fuerzas motrices (1. *Sparsim*; 2. *coniunctim*).

II. Para conectarlo a lo práctico.

Nada podemos sacar de la física que no hayamos puesto nosotros mismos para la física. En la síntesis, el

sujeto se afecta a sí mismo como fenómeno.

No la sensación como conciencia de las fuerzas motrices de la materia, sino los fenómenos de estos Objetos sensibles externos, son lo primero que es previamente pensado *a priori*; en este [acto] son puestas las fuerzas motrices, así como lo intuido y aprehendido como forma de combinación de esas fuerzas: la intuición de la percepción [es] material. El sujeto es consciente de sí mismo por serlo del sujeto, pero sólo en el fenómeno; [es consciente] en cuanto *datum* para la posibilidad de la experiencia, que es una operación del entendimiento en orden del conocimiento del Objeto sensible. …

XXII,324 [a] *NB*: Aún no se han recibido las botellas de vino blanco de marca, sí en cambio una de vino tinto. Hoy, comida con el consejero de lo criminal Jensch[56] y con Ehrenboth[57]: frutos secos, que dan salud; o con el pastor Sommer[58]. Periódico de Nicolovius sobre la revolución en Paris[59].

Folio V, pág. 1

(*D*)[b]

XXII,325 … 1) El fenómeno en consideración metafísica, tal como es afectado el sentido. 2) El fenómeno en su significación física tal como sujeto mismo afecta su sentido mediante fuerzas motrices y en conformidad con aquella forma. 3) Cómo se subordina éste a aquél.

4) Cómo las fuerzas motrices del todo —no del agregado a las partes— sino determinables por el sistema y determinantes de lo empírico —que no es ningún sistema, sino algo fragmentario— [van] progresando hacia lo racional de la idea del todo de los objetos sensibles (ponderable, coercible, cohesible, exhaustible y sus opuestos) en un sistema llamado físi-

ca, es decir: en la experiencia, que ha de verse reconocida básicamente como unidad absoluta en el concepto. Y cómo viene constituido *a priori* por el entendimiento (en conformidad con la unidad sintética absoluta del espacio) un sistema elemental de fuerzas motrices en virtud de una materia omnifusa, omnipenetrante, etc., que constituye un todo subsistente para sí. (El fenómeno del fenómeno, pensado en la conexión de lo múltiple, es el concepto del objeto mismo.)…

XXII,326 El fenómeno de los fenómenos, a saber: cómo se afecta mediatamente el sujeto es, metafísicamente [considerado], el modo como el sujeto se hace a sí mismo Objeto (es consciente de sí mismo en cuanto determinable en la intuición); y contiene el Principio de enlace de las fuerzas motrices en el espacio, en orden a la realización de éste (según la forma) por medio de la representación empírica: no por experiencia, sino en favor de la posibilidad de la experiencia como sistema de las representaciones empíricas del sujeto. …

La anfibología del Juicio reflexionante consiste en el autoengaño de tomar la apercepción empírica por la intelectual en la composición (que tiene lugar *a priori* según Principios), resultando así un conglomerado [*Zusammenfügung*] realizado de golpe, y no mediante una progresión gradual de la metafísica a la física; y es que falta un miembro intermedio, a saber: la conciencia de la unidad sintética en el progreso de la investigación natural[60].

Esta composición —o lo compuesto de fenómenos en un sistema— no es ningún fenómeno, sino la conexión de las fuerzas motrices por un concepto del entendimiento, en virtud del cual lo múltiple que hemos

compuesto fragmentariamente (por observación y experimento) lo establecemos sistemáticamente, en conformidad con un Principio, en un todo de conocimiento empírico en favor de la investigación natural.

División de las fuerzas motrices en su referencia a los cinco sentidos; después, a las formas corpóreas en general.

Las fuerzas motrices de la materia son aquello que el sujeto mismo que se mueve hace con su cuerpo en XXII,327 los cuerpos. Las reacciones correspondientes a estas fuerzas están contenidas en los actos simples por los que percibimos los cuerpos mismos. Los dos Principios son la mecánica y la dinámica[61]. …

1) Fenómeno directo; 2) indirecto, fenómeno de los fenómenos en un sistema; tal fenómeno[a] presenta la cosa [*Sache*] misma.

Pág. 2

XXII,328 … Fenómeno es la modificación subjetiva del efecto causado por un objeto sensible en el sujeto. La fuerza[62] por la que el sujeto modifica aquel objeto es la cosa misma (metafísicamente considerada sigue siendo ciertamente fenómeno; pero físicamente es considerada como sustancia que permanece siempre idéntica).

XXII,329 … Lo que metafísicamente considerado es tenido por fenómeno, es en el respecto físico cosa en sí misma (fenómeno del fenómeno) y puede ser conocido como lo meramente formal de la conexión *a priori*. El concepto, perteneciente a la física, de fenómenos (que hay que seguir distinguiendo de la apariencia) corresponde a [*sind*] los *Data* de la representación sensible, base de las fuerzas motrices. Los fenómenos de las

fuerzas motrices son conocidos [*erkannt*] *a priori* con anterioridad a tener noticia [*gekannt*] de éstas y a reconocerlas [*anerkannt*] como fuerzas particulares.

Folio VI, pag. 1

(*E*)[b]

XXII,330 Los conceptos (de ponderable, coercible, etc.) sirven aquí —según el Principio lógico de división en juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos— al esquematismo de los conceptos del entendimiento en su referencia a la intuición sensible en el fenómeno de los objetos.

XXII,331 La anfibología de los conceptos de reflexión [consiste en] confundir lo compuesto en el fenómeno con la composición en cuanto concepto del entendimiento (de la cosa[a] en sí); lo empírico de la intuición (percepción), con el Principio de enlace de los fenómenos para la posibilidad de la experiencia, [o sea] con la experiencia misma, entendida a modo de Principio de agregación para un sistema (de ese tipo es la experiencia en general), dejando en la sombra de este modo a la filosofía trascendental, cuyo asunto se cifra en la pregunta: ¿cómo son posibles *a priori* proposiciones sintéticas?, es decir, el esquematismo de los conceptos del entendimiento[63]. …

XXII,332 **Pág. 2**

Dado que el espacio *vacío* no pertenece a los objetos de experiencia posible es, absolutamente (*absolute*) considerado como mera forma de intuición empírica, solamente el fenómeno [la aparición] de un objeto existente; y tal fenómeno es un objeto del conocimiento sintético *a priori*. Pero el espacio *sensible* (*spatium sensibile*), cuyo múltiple se ofrece en la coexistencia como un objeto de experiencia posible, si es cierta-

mente un Objeto efectivo (existente) de posibles percepciones de las fuerzas de la materia que ponen en movimiento a los sentidos en el sujeto que se afecta a sí mismo; y sin la aprehensión, por parte de este sujeto, de lo múltiple de sus fenómenos no habría Objeto alguno de representaciones empíricas, ni tampoco fenómeno de un fenómeno dado objetivamente como tal; este agregado concuerda [en todas sus partes] en un sistema de percepciones en orden a la unidad de la experiencia posible, es decir: hay que establecer la posibilidad de representaciones empíricas (percepciones) según un Principio de su composición en favor de la experiencia, estableciéndolas como *a priori* para [*für*] la intuición; y así, se da para la física y la Transición a ella un Principio de investigación natural, de conformidad con el cual [queda establecido] un sistema elemental de fuerzas motrices de la materia según la forma y de acuerdo con un Principio de división *a priori*, según aquello que, como estofa, pone el entendimiento mismo de antemano, mas no empíricamente —a partir de la experiencia— sino para la posibilidad de la experiencia en el compendio *(complexus) a priori* de las fuerzas motrices, en orden a [*zum Behuf*] [la consecución de] un sistema completo. …

XXII,333 ⋆ ⋆

Física es el sistema de fuerzas motrices de la materia en cuanto conocimiento empírico. La forma de un sistema —no de un mero agregado de percepciones— debe comenzar con el fenómeno [la aparición] de los Objetos, que es un modo de representación simplemente subjetivo, es decir, que contiene la representación de los objetos en el fenómeno[a], pues sólo ese modo permite un conocimiento *a priori* del compen-

dio (*complexus*) de percepciones y de la unificación de estas representaciones empíricas del sujeto. Ahora bien, esta coordinación (*coordinado*) es ella misma, a su vez, solamente fenómeno y, por consiguiente, nada más que fenómeno del fenómeno, es decir, representación de lo formal del modo en que el sujeto se afecta a sí mismo según un Principio, siendo en cuanto es-
XXII,334 pontáneamente activo él mismo un Objeto; ya no es a su vez representación empirica del objeto, fenómeno, sino conocimiento *a priori* del objeto sensible; de conformidad con este conocimiento, el sujeto no extrae de este compendio, en la agregación, más de lo que —por lo que respecta al entendimiento— él mismo ha puesto allí. …

Todo conocimiento empírico remite a objetos en el fenómeno, y puede por ello ser determinado *a priori* según la composición (*qvoad formale*).

Folio VII, pág 1

(*F*)[a]

XXII,335 … El sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia en física contiene pues el objeto sensible, pero, en general, sólo en el *fenómeno*, porque como sistema doctrina (*systema doctrínale*) debe contener lo formal del enlace de conceptos empíricos y, sin embargo, pertenecientes a la experiencia *posible* (sin lo cual no
XXII,336 contendría *a priori* —como se requiere en un *sistema*— la conexión de lo dado empíricamente en un todo de experiencia); pues yendo a tientas por entre percepciones, sin un Principio que caracterice a éstas como estofas (lo móvil en el espacio), no es posible establecer sistema alguno de conceptos empíricos, como debe ser sin embargo la física. …

La coexistencia (*coexistentia*) de fenómenos en el espacio y el tiempo es empero, a su vez, solamente fenómeno: no un objeto *sensible* (*sensibile aliquid*), ni tampoco un objeto *exento de sensibilidad* (*intelligibile*), sino lo *pensable* (*cogitabile*) del modo de *composición* (*modus compositionis*) de lo dado empíricamente en orden a la unidad sintética de la experiencia; y[b] precede a la
XXII,337 coexistencia, en cuanto que es un Principio formal puesto *a priori* como fundamento de aquella composición de lo múltiple de los fenómenos[64].

[c]*Colla*: lo que sirve de aglutinante [*der Kleber*][65].

Pág. 2

La transición a la física es pues la predeterminación (*praedeterminatio*) de las relaciones activas internas del sujeto, que coordina las percepciones con vistas a la unidad de la experiencia; en este respecto, la representación empírica de esta relación de los Objetos sensibles no [tiene lugar] empíricamente, sino que implica un Principio *a priori* de composición de las fuerzas motrices en un sistema según el concepto de una física; y, ciertamente, un principio de división *a priori* de las fuerzas motrices según esas sus relaciones, como materia ponderable o imponderable, coercible o incoercible, cohesible o incohesible, y por último exhaustible o inexhaustible, junto con sus fuerzas motrices; de acuerdo con ese hilo conductor hay que establecer sistemáticamente los Principios de la investigación natural según su contenido empírico, en cuanto que siguen al sistema de las categorías.

[a]¿No suministran acaso los cinco sentidos, en cuanto órganos de la sensación, el sistema elemental de la materia, en el cual es la materia del calor, de entre las fuerzas motrices, la universal?[66]

Parece difícil, parece incluso imposible especificar *a priori* las diversas estofas fundamentales (*bases*) de la materia y el Principio guía de sus fuerzas (*substantia deferens*) mediante una división de clases, géneros, especies y subespecies; y sin embargo es ésta una legitima pretensión del físico; una pretensión que no puede ser desatendida por el físico, el cual debe ser en este punto enteramente filósofo, y no ir recogiendo fragmentariamente, sino sistemáticamente. En caso con-
XXII,338 trario, no sabe si la división que él realiza contiene en sí miembros de más o de menos, o si contiene miembros (*membra dividendo*) (conformes) en todo respecto con el Principio de los conocimientos naturales empíricos; [ignora también si] su concepto es un Principio seguro de la posibilidad de la experiencia en vista del ámbito y especies de fuerzas motrices, sino que va completamente en tinieblas y *andando a tientas* (*conceptus vagus*)[67]. …

XXII,339 … La mera empiria no proporciona ningún Principio de enlace de fuerzas motrices, ni unidad intelectual del sistema: sólo el fenómeno da esto. Pero el fenómeno indirecto, es decir el fenómeno del fenómeno en el conocimiento empírico[68] de la aprehensión de fuerzas motrices es a su vez, en la experiencia, la cosa [*Sache*] misma. La percepción de las estofas, p. e. en el palpar y en todos los demás contactos de los órganos sensoriales, forma [*machi*] un sistema de representación subjetiva empírica. …

[a]Anfibología de los conceptos de reflexión: el tomar aquello que es meramente válido en el fenómeno por Objeto en sí y al contrario, es lo que permite en física la diferencia entre fenómenos directos e indirec-

tos: fenómeno de primer orden y fenómeno de segundo orden (fenómeno del fenómeno).

Cuando no son pensados fenómenos en el espacio y el tiempo, sino el espacio y el tiempo mismos como fenómenos y Objetos sensibles, así como las fuerzas motrices de la materia como efecto de estas fuerzas en el *sujeto*. Fenómeno del fenómeno.

Fenómeno subjetivo, que precede al objetivo; indirecto, que es previo al directo y hace del espacio un objeto de experiencia. …

XXII,340 Todos los fenómenos de la materia, así como sus fuerzas motrices, están unidos con el entero *Vnivers*[*um*], dado que espacio y tiempo son unidades absolutas. Cabe admitir por tanto un Principio universal de su interacción, consistente en mutuas relaciones reales; y la experiencia no es posible sino en la medida en que sea pensado todo objeto en esa interacción con todo otro objeto, y sea aceptado *a priori* [como] dado en el fenómeno.

Folio VIII, pág 1

(*G*)[b]

… El fenómeno de las cosas en el espacio (y el tiempo) es empero de dos tipos: 1) el de los objetos que nosotros mismos ponemos en él [espacio] (*a priori*), y que es metafísico; 2) el que nos es dado empíricamente (*a posteriori*), y que es físico. Este último es el fenómeno directo; el primero, el indirecto, es decir fenómeno de un fenómeno.

El objeto de un fenómeno indirecto es la cosa misma, es decir un objeto tal que nosotros lo obtenemos a
XXII,341 partir de la intuición solamente en la medida en que

nosotros la[a] hemos puesto allí, es decir en la medida en que es producto de nuestro propio conocimiento.

Nosotros, desde luego, no tendríamos conciencia alguna de un cuerpo duro o blando, caliente o frío, etc.[b], si no nos hubiésemos hecho previamente el concepto de estas fuerzas motrices de la materia (atracción y reacción o sus subordinadas extensión y cohesión), pudiendo en su caso decir que una u otra de ellas pertenecen a ese concepto. Hay pues conceptos dados *a priori* para el conocimiento, mas no por ello son conceptos empíricos, sino en favor de la experiencia (cosa subjetiva natural)[c] para tener objetos dados *a priori* según un Principio; y ello se debe a que nosotros mismos hemos hecho el objeto de la intuición empírica (percepción) y lo hemos producido en nosotros mismos por composición y en relación con los instrumentos de la sensación, pudiendo así presentar un Objeto de los sentidos para la experiencia, según los Principios universales de la misma; de este modo hemos producido lo singular de la representación sensible en general según la forma, en la intuición sensible para el sujeto.

Sea por ejemplo el cristal de roca; en la clasificación de los minerales es ésta una especie del género de las rocas, es decir un cuerpo duro, frágil, antes fluido, ahora transparente y regularmente formado con una cierta figura y estructura; un cuerpo cuya producción pensamos que es debida a una materia de determinado tipo. Ahora el entendimiento, mediante *descripción (descriptio), no explicación* (*definido*) —pues ella no se ha originado en conceptos *a priori*— hace, a partir de la estofa empírica (*basis*), el concepto de un cuerpo transparente unido por atracción y fuertemente resistente,

XXII,342 por repulsión, a la variación de su figura; [así, el entendimiento] añade a lo material de la intuición empírica lo formal de la experiencia[69]. …

[a]Los conceptos elementales de las fuerzas motrices de la materia son: 1) Las fuerzas que mueven a otras sin cambiar ellas mismas de lugar: ponderables-coercibles, etc.

XXII,343 2) Éstas se hallan sometidas a las categorías, 3) Las fuerzas sometidas a las categorías, bajo el Principio motor universal de una materia omnipenetrante, etc.

El fenómeno indirecto en la anfibología de los conceptos de reflexión es la apariencia [*Apparentz*], es decir la ilusión [*Schein*][70].

El fenómeno se limita a dar Principios *a priori* del todo de las fuerzas motrices según lo formal. Lo material sigue siendo indeterminado. Solamente el sistema es la cosa misma.

Pág. 2

Nada podemos sacar de nuestras representaciones sensibles que no hayamos puesto nosotros para la representación empírica de nuestro yo [*selbst*] con conciencia de su exposición, es decir mediante el entendimiento (*intellectus exhibet phaenomena sensuum*)[71]; y esta exposición hace, de un agregado de percepciones, un sistema según las condiciones formales de la intuición y de su coexistencia en el sujeto: un conocimiento del Objeto sensible externo en cuanto *fenómeno* en favor de la posibilidad de la *experiencia*, es decir para la investigación natural, componiendo lo múltiple de las fuerzas motrices de la materia en el fenómeno, que es el esquema de un concepto; esquema que, como mero fenómeno, hace posible *a priori* aquella forma del

componer en el Objeto y el fundamento de experiencia de su conocimiento. Pues sólo el fenómeno permite un conocimiento *a priori*[72].

Los cinco sentidos externos: entre los sentidos hay aún otro interno (sensación de calor). …

XXII,344 Ahora bien, por síntesis de fenómenos, es decir por el modo en que deben aparecérsenos necesariamente y *a priori* los Objetos de representaciones empíricas junto con sus relaciones espaciales, y por tanto también según aquello que nos ofrecerá la experiencia cuando nos entreguemos a ella en la investigación natural (por observación y experimento), nosotros podemos determinar muy bien *a priori* lo que ellos sean para nuestros sentidos, pero no lo que sean para todo hombre, es decir: en sí[73]. No podemos pues, según parece, hacer con ningún medio universalmente válido una experiencia, ni establecer *a priori* cuáles y cuántos Objetos de percepción (que, en su conjunto, constituyen la *materia*), ni tampoco las fuerzas motrices —según su especie y número— que podamos poner a la base de nuestra experiencia posible, sino, tanteando entre los Objetos sensibles externos y compilando ciertas fuerzas, enumerar en todo caso, p. e. la dureza, la blandura, el peso, la ligereza, etc. [propiedades] que, juntas, no forman sistema completo alguno, ni de fuerzas ni de las estofas en ellas contenidas, porque no podemos llevarlas a nuestro conocimiento [*Kentnis*] por investigación natural según un Principio *a priori*, es decir no podemos especificar las estofas fundamentales de las fuerzas motrices ni establecer un sistema elemental de éstas. …

El problema es [pues]: cómo es posible la física (en cuanto ciencia; no por tanto como agregado fragmen-

tario, sino como sistema de conocimiento [*Erkentnis*] empírico, o sea como doctrina de la experiencia).

XXII,345 Debe [haber] un Principio *a priori* de conexión de representaciones sensibles (externas) en cuanto efecto de las fuerzas motrices de la materia sobre el sujeto, en conexión sistemática, en una experiencia externa.

El efecto de las fuerzas motrices del sujeto sobre el Objeto sensible externo, en la medida en que aquél provoca recíprocos movimientos en su propio órgano, es al mismo tiempo objeto interno y externo del sujeto; [y lo es] en cuanto causa de fenómenos, en favor de la posibilidad de la experiencia. …

En primer lugar, cómo son los Objetos de los sentidos en el fenómeno, pasivamente. En segundo lugar, cómo son en la composición de las fuerzas motrices para la unidad de la experiencia tal como nosotros mismos las hacemos, es decir componemos subjetiva y por ello, también, objetivamente según el Principio formal, [pero] no de su agregación, sino en un sistema de percepciones en un sujeto, en conformidad con la investigación natural y con esta ley.

Hacer la experiencia de un objeto, y hacer el Objeto de esa experiencia componiendo los momentos de la apercepción de los conceptos elementales.

Fenómeno es la forma subjetiva de la intuición, y es dado *a priori*[74]: tiene también sus axiomas.

La anticipación *quoad materiale* de las percepciones es subjetiva[75]. También ellas tienen su Principio de aprehensión de la conciencia empírica en la agregación. Siguen después las analogías de la experiencia en un sistema de representaciones empíricas: pero no se trata de un sistema empírico, sino que tiene como

Principio su forma *a priori*; la experiencia se *hace*, no se da. En cuarto lugar, el Principio subjetivo y objetivo de composición de lo empírico en la investigación natural.

Folio IX, pág 1

(*H*)[a]

XXII,346 … Sólo hay una experiencia, es decir una omnímoda conexión de percepciones en el espacio y el tiempo, y de estas dos [formas] combinadas; y este todo está sometido a un Principio formal del sistema doc-
XXII,347 trinal, dado como base al sistema elemental de las fuerzas motrices de la materia: esta forma precede *a priori* a aquel todo empírico de conceptos. …

Pág. 2

XXII,350 [a]La cualidad de la materia en cuanto que cuerpo, es decir: un todo que se delimita a sí mismo por sus fuerzas motrices de conformidad con el espacio. Mi cuerpo en vista de los órganos[b].

Para constituirse a sí mismo en cuanto sujeto empírico al ponerse en excitación [*agitirend*] en la composición de percepciones: causa y a la vez efecto de su apercepción empírica como en un sistema, por medio de la *materia deferens*.

[c]¿Por qué no podemos hablar *in plurali* de materias, sino que debemos hacerlo de estofas (*basis materiae*), ni tampoco de experiencias sino sólo de experiencia? Es como si una cosa y otra consistieran en meros Principios del pensar y de la composición en el sujeto.

[d]La experiencia subjetiva [es] producida por afección de los órganos. Un fenómeno del fenómeno en el todo de conciencia empírica que precede *a priori* a la [conciencia, ¿] objetiva como fenómeno, no como conciencia del objeto en sí, para afectarse a sí mismo y

de este modo conservar un conocimiento [*Kentnis*] del Objeto por observación y experimento. La conciencia empírica de sí mismo como coordinación de percepciones, según la forma de la experiencia posible, autoestablecida [*selbstgemachter*] en orden a producir una física.

Folio X, pág 1

(*I*)[e]

XXII,352 … Las estofas primitivas son, pues, meros entes de razón (*entia rationis*) y simples Principios de enlace de las fuerzas motrices, que producen en este respecto la unidad de la experiencia en favor de la *física*, para llevar a cumplimiento el fundamento de posibilidad de una forma bajo la cual [hacer de][a] un agregado de percepciones, subjetivamente, un sistema de éstas en favor de la experiencia, con el fin de establecer la investigación natural por observación y experimento.

Los fenómenos (*phaenomena*) son relaciones de los objetos a los sentidos, pasivas determinaciones de la intuición empírica; a este respecto, la receptividad tiene *a priori* una forma de la facultad de representación, e indirectamente está configurando el sistema de percepciones en orden a la posibilidad de la experiencia como unificación subjetiva de las fuerzas motrices en la unidad de la experiencia; unificación que no es aún experiencia, pero que conduce a ella (*vis deferens*). Por medio del entendimiento, y en relación con la posibilidad de la experiencia, el sistema elemental de esas fuerzas se convierte en un sistema doctrinal que unifica las estofas de la percepción, y cuya forma, a partir de la agregación[b] fragmentaria de la aprehensión (*apprehensio*) de las impresiones sensibles, constituye el agregado de percepciones en la conciencia de su com-

posición, según un Principio *a priori* de investigación natural por observación y experimento: un sistema doctrinal de representaciones empíricas; es decir [lo constituye] con vistas a una física como doctrina de experiencia, pero no por medio (a partir) de ésta, sino en favor de (para) la experiencia posible. De este modo tiene lugar la Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (teniendo aquéllos una tendencia natural hacia ésta), que ulteriormente establecerán, como un todo objetivo, no un sistema empírico (pues eso es una contradicción) sino un siste-
XXII,353 ma de representaciones empíricas; a partir de estas representaciones, nada más obtiene el sujeto aprehensor de esas impresiones, por lo que respecta a su especie y número, que lo que él mismo ha puesto allí (en la experiencia), según el Principio formal de un sistema doctrinal (la física).

[a]Diferencia entre sistema natural y sistema doctrinal de los objetos de experiencia. El último es ciencia natural. Transición de los pr. metaf. a la física según Princip[ios] *a priori*.

[b]Galileo, Kepler, Huyghens y Newton.

La Transición de Huyghens de los pr. metaf. de la c. n. a los matemáticos; y la de Newton, a la física, pero sólo por el concepto de atracción gravitatoria —concepto al que Kepler no llegó—.

Del sistema doctrinal de la naturaleza, al cual precede el de investigación [*Zetetische*][76].

1) El Objeto en la intuición [empirica][c]; 2) subjetivamente en el fenómeno y, por tanto, *a priori*; 3) en la percepción de la conciencia empírica; 4) en la experiencia, siendo a este respecto autoproducido por

composición. Objeto dado por observación y experimento; lo formal de la aprehensión, apercepción; reflexión del Juicio; de ahí la anfibología: 4) el sistema elemental, subjetivo [tomarlo] por el sistema natural, objetivo.

Que no podemos captar [*einsehen*] nada más que lo hecho por nosotros mismos. Pero previamente debemos hacernos a nosotros mismos: el originario representar de Beck[77].

[Si] la experiencia ([algo] que debe llegar a ser) se realiza por acumulación fragmentaria de meras cuestiones de hechos particulares, no es ninguna experiencia, sino sólo un fundamento para conjeturar una tal [experiencia].

Pág. 2

XXII,356 …[d]Física es el sistema doctrinal del conocimiento empírico, en la medida en que la deducción de este sistema es imposible *a priori*.

Los objetos de la física son de dos tipos: 1) su objeto es representado como agregado natural; 2) su objeto sólo puede ser representado como artificial. Por consiguiente, la forma del primero es cognoscible *a priori*: la del último, sólo por experiencia (p. e., plantas y animales).

Folio XI, pág. 1

(*K*)[a]

La tópica de las fuerzas motrices de la materia —las
XXII,357 cuales, conscientemente enlazadas, despiertan las percepciones en cuanto representaciones empíricas de los Objetos sensibles— no llega a fundamentar de suyo una experiencia, es decir un conocimiento empírico de estos objetos, sino [que lo hace] sólo, en todo caso, en el *fenómeno*, según la constitución subjetiva de

la intuición de objetos[b] y en la medida en que el sujeto intuyente sea afectado por aquéllos.

Ahora bien, la forma de la intuición como fenómeno es también lo único que puede ser dado *a priori* en favor de la posibilidad de la experiencia; y también, por consiguiente, en la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física constituye su compendio el sistema elemental de aquélla[c]. Así, las representaciones empíricas, en cuanto percepciones de los Objetos sensibles en el propio sujeto corpóreo, podrán ser establecidas y clasificadas en el fenómeno, también, como un sistema especificare *a priori* según especie y número[d], y proporcionarán una Transición de la metafísica de la naturaleza a la física [considerada] como un todo externo al sujeto —el cual es fenómeno [para] sí mismo—; este (todo)[e], como fenómeno de un fenómeno *a priori* en un sistema de conocimiento empírico denominado experiencia, expone la transición primera de la metaf[ísica] de la ciencia natural a la física en un sistema elemental de fuerzas motrices de la materia, en el sujeto [entendido] como su propio cuerpo, según todas las funciones de agregaciones fragmentarias[a] de lo múltiple en el fenómeno, en la forma de un objeto de experiencia.

Si la división de las fuerzas motrices ha de ser efectuada sistemáticamente, no de un modo fragmentario (pues quedaría entonces sin ley), no podrá efectuarse de otra forma lógica que por la mera [forma] de los juicios disyuntivos, por lo que seguirán siendo captadas problemáticamente. En un sistema doctrinal de las fuerzas, se dice pues, por lo que respecta a lo formal de la coordinación (*coordinatio aut subordinatio*) de éstas:

toda materia es, según sus fuerzas motrices, ponderable o imponderable, etc.

XXII,358 Las fuerzas motrices pueden y deben, por consiguiente, ser concebidas[b] en un sistema elemental de éstas, perteneciente a la física; y cuando su forma es pensada en vista de su enlace según Principios, constituyen la física misma como sistema doctrinal de las fuerzas. Podemos denominar a éstas, en cuanto objetos de intuición empírica con conciencia (percepciones), *estofas*, es decir sustancias móviles, que pueden cambiar de lugar (*locomotiuae*) o moverse en el mismo lugar o puesto propio mediante repercusiones (*interne motiuae*). Son las *bases materiae*[c].

Para llegar *a priori* a conocimientos empíricos y a su sistema: la experiencia, el sujeto debe aprehender previamente, de un modo subjetivo y fragmentario, la relación de las fuerzas motrices con él mismo, en la representación del sentido interno y en el agregado de percepciones de éste[d], enlazándolas en una conciencia; lo cual no puede tener lugar tanteando entre percepciones sino sistemáticamente, según lo formal del fenómeno de lo múltiple de la intuición en sí mismo. Por este acto de composición (*synthetice*) el sujeto hace de sí mismo —según un Principio— un Objeto, tal como se afecta a sí mismo y como a sí mismo aparece, de modo que nada obtiene de la intuición (empírica) que no haya puesto allí él mismo.

Las estofas (*bases*) en la materia dada, en general, no permiten ser *a priori* especificadas y clasificadas. Pero si cabe, en cambio, enumerar perfectamente las fuerzas motrices de esas estofas en una división según los distintos tipos de movimiento.

La conciencia de los propios órganos del sujeto [*seiner*] en el uso de sus fuerzas motrices como fenómeno de un cuerpo en general, en cuanto transición subjetiva a la física por lo que respecta a la percepción, y en la medida en que ellas [las fuerzas, ¿] contienen *a priori*
XXII,359 la unidad del Objeto. Fenómeno de un todo de fenómenos.

El sujeto en el fenómeno, que une colectivamente las fuerzas motrices internas en favor de la experiencia posible, y en orden a la completud de percepciones posibles según una ley formal; de este modo se afecta a sí mismo según un Principio, y aparece, en consecuencia, como agente de composición (por fuerzas motrices internas).

Fenómenos [del fenómeno][78] son sólo aquellas intuiciones que pueden ser dadas *a priori*. Las intuiciones empíricas con conciencia —es decir las percepciones — están basadas en las fuerzas que mueven a los sentidos y que constituyen el sistema elemental de la materia; el cual, a su vez, se presenta solamente como [dado] en el fenómeno, aunque en la física sea elevado a experiencia.

Pág. 2

Física es, pues, la *doctrina de la experiencia* (por observación y experimento) de las fuerzas motrices de la materia. Pero como la experiencia (tanto externa como interna) es, en cuanto sistema subjetivo de percep-
XXII,360 ciones, en todo momento una[a], las fuerzas motrices en el espacio, que afectan al sentido del sujeto, serán ya motrices en todos los lugares en virtud de su coexistencia espacial (pues un espacio vacío no es objeto de experiencia posible). No deberán ser, pues, pensadas las partes de la materia, en cuanto sustancias mó-

viles y motrices, bajo el nombre de *materias* (pues materia es la unidad omnidifusa de lo móvil) sino bajo el de *estofas* —que es aquello en que consiste la materia—. Aunque puede haber muchas estofas, y de muchos tipos, coinciden con todo en ser motrices, en su relación externa, mediante atracción o repulsión; pero dan lugar —según el modo en que modifican la composición y separación de la materia— a fuerzas motrices configuradoras de cuerpos específicamente distintos. Cada una de ellas, en cuanto *base fundamental* (*basis*) de estas fuerzas, es causa eficiente de aquellas relaciones, tomando su nombre de los fenómenos que producen (oxigeno, carbono, hidrógeno, ázoe, etc.)[a]. Entre estas [estofas] se halla también el calórico [*Wärmestoff*], por presentar el fenómeno más universalmente difundido de todas ellas. Ahora bien, si es usado meramente como estofa hipotética para la explicación de esto [del calor], entonces la derivación de los fenómenos en base a él resulta tautológica y vacía.

[b]Complexus el compositio.

1) La causa del concepto de la unidad de la materia está en que el espacio vacío no es ningún objeto de experiencia posible.

2) El fundamento de la unidad de la experiencia —o sea, que no hay muchas experiencias sino sólo percepciones— está en que las percepciones en el espacio o el tiempo contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia.

Sólo hay una materia, pero muchas estofas (*bases*) de ella. Así como [hay] una sola experiencia, pero muchas percepciones, que son unidas por el entendi-
XXII,361 chas percepciones, que son unidas por el entendimiento y llevadas a la unidad de la experiencia.

La *materia* es un todo colectivo, no una *species* de muchas cosas.

La *experiencia* es un todo intelectual de percepciones en general bajo un concepto único.

La percepción es la estofa de la experiencia[79]; experiencia: fenómeno de la intuición[a].

Folio XII, pág. 1

(*L*)[b]

§

XXII,362 Ciertamente, hay algo de extraño en la presunción —que parece incluso imposible— de querer, por medio de la anticipación de las representaciones sensibles —que, según la diversidad del sujeto, pueden ser diferentes—, indicar *a priori* y antes de la experiencia el Objeto de éstas: la materia, según su concepto de «móvil en el espacio», y [aun] lo especifico de aquélla, pues materia es un concepto genérico, y cabe hablar tan poco de materias (en plural) como de experiencias. Y, sin embargo, es necesario. Se puede tratar únicamente de la diversidad en lo formal de las relaciones activas de las fuerzas motrices de ciertas *sustancias* que afectan los sentidos del sujeto, e incluso de aquéllas que —según lo formal de su conexión— son meramente inventadas [*gedichtet*], y cuya *posibilidad* es problemática (p. e.: los cuerpos orgánicos); se trata de sustancias que tienen como fundamento tales fuerzas (bases), es decir de *estofas* móviles y primordialmente motrices, que son también causa eficiente (*causae efficientes*) de las formas corpóreas internas y externas (estructura y figura) y constituyen la Transición a la física, aun cuando para explicar estos fenómenos deba
XXII,363 asumirse al respecto una causa inmaterial (*causa finalis*). Y sin embargo, estas fuerzas de la materia, cognosci-

bles sólo empíricamente y estipulabas de un modo meramente fragmentario, y cuyo conocimiento constituye el sistema omnicomprehensivo de la física, *tienen* que hallarse en la experiencia; pero la *necesidad* en la síntesis de lo múltiple apunta a un Principio *a priori* —del que no cabe dudar— de la existencia de los objetos de la intuición empírica, lo cual contradice a aquella pretensión de la física de poder fundar un único sistema omnicomprehensivo y de avanzar con paso seguro desde los pr. metaf. de la c. n. a la física[80].

[a]El fenómeno precede *a priori*, luego lo subjetivo es previo a lo objetivo. Una estofa hipotética para el sentir [*zum fülen*][81].

Pág. 2

I

¿Qué es física?

…[b]Fenómeno de un fenómeno es aquello en virtud de lo cual lo subjetivo se hace objetivo, por ser representado *a priori*.

XXII,364 Para establecer y clasificar convenientemente lo empírico —perteneciente, con todo, a un sistema según un Principio *a priori*— los objetos sensibles deben ser primero pensados como [dados] en el fenómeno según lo subjetivo de la forma de sus representaciones (*phaenomena*), para coordinarse en espacio y tiempo; pues sólo la forma de la intuición empírica puede ser dada *a priori*; y como la conexión de lo múltiple de la percepción es ella misma a su vez —para el sujeto— fenómeno, pero —según el objeto— fenómeno del fenómeno (con lo que, de este modo, es el objeto mismo de experiencia) se encuentra aquí la base[c] de la posibilidad *a priori* de la Transición de los pr. met. de la c. n. a la física, con las percepciones de los objetos

en cuanto pertenecientes al sistema, y queda explicada la posibilidad de una física.

El espacio es la intuición pura que está *a priori* a la base de la composición de posibles percepciones. La materia (lo móvil en el espacio) es la sustancia que afecta los sentidos, convirtiéndose así, subjetivamente, en objeto en el fenómeno; su forma está *a priori* a la base de la composición de representaciones empíricas con conciencia (percepciones) y contiene las fuerzas que mueven a los sentidos, cuyo agregado (en cuanto que lo es de representaciones empíricas) está fundado por el entendimiento, no a *partir* de la experiencia, sino *para* su posibilidad como enlace de percepciones según un Principio. De este modo, no se trata de un sistema empírico (pues esto sería una contradicción) sino de un sistema de representaciones empíricas en orden a la unidad sintética *a priori* de las percepciones en la e[xperiencia, ¿].

El sujeto se afecta a sí mismo y se hace a sí mismo objeto en el fenómeno, en la composición de fuerzas motrices de la materia, en orden de la fundamentación de la experiencia como determinación de un Objeto en cuanto cosa omnímodamente determinada (existente); no es, pues, ni intuición empírica ni concepto empírico producido a partir de las percepciones, sino un acto [*Act*] de conocimiento sintético *a priori*
XXII,365 (trascendental), el cual hace subjetivamente posible la experiencia, y por cuya mediación el sujeto, agente de la composición, se hace a sí mismo Objeto, aunque sólo en el fenómeno, según el Principio formal [de composición del] agregado de percepciones como representaciones empíricas con conciencia, en vista de un sistema subjetivo de su conexión en la experiencia,

la cual —por lo que respecta al Objeto sensible— según el principio de identidad sólo puede ser una.

Sólo pueden darse dos especies de objetos de la física: o bien la materia (lo móvil en el espacio), o bien un cuerpo, que constituye ese objeto; su agregado, en tanto determinado por atracción y repulsión, determina su propia forma, interna y externamente (en estructura y figura), y constituye un sistema según Principios de cantidad, cualidad, etc., y las fuerzas motrices actúan aquí mecánicamente, orgánicamente, etc.

[a]El modo de conducir *a priori* lo empírico de las representaciones sensibles (p. e.: impacto, presión, tracción) a la totalidad colectiva [*Summe*] de fuerzas motrices. Esto es lo que, por otra parte, parece imposible.

Los cuerpos, en cuanto máquinas, presuponen fuerzas motrices dinámicas (*4 potentiae mechanicae*) así como un entendimiento que haga posible el movimiento mediante aquéllas; pues la finalidad (movimiento intencionado) presupone la unidad del Princ[ipio]: cuerpos vegetales y animales. Cada uno de ellos es un sistema intencionado. Por consiguiente, cabe hacer *a priori* una división de la física en órdenes, clases, géneros y especies. La cuestión es si el Principio de división procede al infinito, como lo hace el de la división física [*Theilung*], produciéndose así una atomística lógica con tan poco fundamento como la [atomística] física. Respuesta: la física, en la investigación natural, exige que acontezca lo primero [la división completa *a priori*] en la Transición, etc. Los cuerpos, a *modo de* productos del arte o de la naturaleza, son o inorgánicos u orgánicos (los fluidos no pueden ser or-
XXII,366 gánicos). Los orgánicos, perecederos por lo que respecta a los individuos, pero permanentes en especie

(por la reproducción), se hallan o no en estado de salud.

La física, hacia la cual transitan los pr. metaf., contiene dos clases de Principios: materiales y formales. Los primeros son los elementos en cuanto *sustancias* (lo móvil en el espacio) y son *estofas (bases)* —no hipotéticas e imaginadas en favor de la explicación de un fenómeno— conectadas entre sí dinámicamente. Los segundos son potencias enlazadas formal y mecánicamente, es decir enlazadas por un entendimiento: máquinas.

Hay, exactamente, tantos modos de percepción (ni más ni menos) de intuiciones en el fenómeno como modos exigidos para la unidad de la experiencia, la cual constituye *a priori* la coordinación de lo múltiple en el fenómeno y el todo subjetivo de aprehensión de la afección del sujeto; de este modo la intuición empírica forma de antemano, con la intuición *a priori*, un único objeto en favor de la experiencia misma, con anterioridad al establecimiento de un [objeto] en un todo de experiencia. Lo subjetivo de la intuición, en cuanto fenómeno, es dado *a priori* por composición, y por su forma, en el sujeto, así como los axiomas de la intuición pura, las anticipaciones de la percepción, las analogías de la experiencia y los [Principios] que evitan los paralogismos, distinguiendo lo subjetivo de lo objetivamente dado.

La experiencia es HECHA como unidad del concepto en la coordinación de percepciones; es objetiva según un Principio, de modo que el sujeto se afecta a sí mismo, sin obtener del[a] agregado de percepciones ni más ni menos en favor de la experiencia, por medio de la física, que lo que él mismo haya introducido allí.

(*M*)[b]

XXII,367 … La intuición pura de lo múltiple en el espacio contiene la forma del objeto en el fenómeno *a priori*[c] de primer rango, es decir directo[82]. La composición de las percepciones en el sujeto, en favor de la experiencia, es a su vez fenómeno del sujeto así afectado, tal como él se representa a sí mismo; por consiguiente, indirecto; y es de segundo rango: fenómeno del fenómeno en una conciencia, es decir fenómeno del sujeto que se afecta a sí mismo, y por tanto indirectamente, y de la síntesis de aquéllas [*derselben*: de las percepciones, ¿] para la posibilidad de la experiencia (que es una tan sólo). Lo subjetivo de la conexión de exposiciones [*Darstellungen*] en el sujeto, según los Principios de la conciencia de su composición, en orden a un conocimiento de estos fenómenos en la conciencia de la unidad sintética de la experiencia, es el fenómeno mediato. Por consiguiente, [es] la comprehensión de percepciones en la unidad de la experiencia, de modo que sea posible clasificar y especificar *a priori*
XXII,368 un sistema de estas percepciones internas; así, el sujeto agente de la composición se aparece a sí mismo en tal composición, según Principios, avanzando *a priori* en un sistema de percepciones [que contiene] las fuerzas que afectan a los sentidos, en orden a posibilitar una física.

El sujeto percipiente es, *primo*, un objeto para sí mismo en el fenómeno, según Principios de la unidad sintética de las representaciones internas empíricas, tal como él mismo se afecta, uniendo de este modo las percepciones internas, en cuanto efectos de sus propias fuerzas motrices, en un todo de la representación

sensible; esto no es aún experiencia, pero si progreso hacia la física, en cuanto que la unidad objetiva de las fuerzas motrices, mutuamente coordinadas en un todo de representaciones empíricas (no un todo empírico) las coordina como un sistema en favor de la experiencia, es decir *para* ésta, y no derivándolas de *ella*; hace así una transición a la física, en cuanto que fundamenta un conocimiento por *experiencia* (que en todo caso sólo puede ser una), mas no como un mero agregado fragmentario de percepciones.

El Principio regulativo de la experiencia posible se fundamenta a sí mismo, *secundo*, como constitutivo, porque es la condición subjetiva; el conocimiento empírico por observación y experimento [*interrupción*][83]

Lo formal de una tal conexión de lo múltiple empírico bajo el Principio de esta composición (*coordinatio*) hace objetivo *a priori* lo subjetivo de ellas [percepciones, ¿] en un todo en la experiencia (*forma dat esse rei*), porque lo empírico de ellas está incondicionadamente (*absolute*) y por tanto necesariamente enlazado en un sistema de percepciones, posibilitando así que por medio de observación y experimento pueda ser encontrada la unidad sintética en la coordinación de lo empírico; [unidad] necesaria porque lo que es dado
XXXII,369 a priori como fenómeno es, al mismo tiempo, reconocido en la conciencia de[a] la existencia del Objeto. …

[b]Los animales no son meras máquinas, sino cuerpos animados (cuerpos animales que se distinguen de los vegetales). Los hombres son personas. Las almas de los animales no [perciben, ¿] externamente Objetos sensibles inmediatos[84]…

Pág. 2

XXII,370 El *conocimiento filosófico*, en cuanto conocimiento racional por conceptos, se distingue en su forma de aquella otra doctrina que es también, ciertamente, *a priori*, pero que está basada en la intuición pura y que, en cuanto instrumento de diferentes artes y ciencias, tiene solamente un valor *condicionado*, es decir: cuando se tiene en vista (se pone como fin) este o aquel objeto, hay que obrar de tal o cual manera.

Pero la *filosofía*, en el sentido literal de la palabra (como doctrina de la sabiduría), tiene un valor *incondicionado*, pues es la doctrina del fin *último* de la razón humana y sus imperativos contienen en sí un deber absoluto: de ahí que tiendan directamente al fin. La doctrina de la felicidad no puede jactarse al respecto, pues contiene ciertamente medios para fines[85]. …

XXII,371 Hay que establecer la siguiente diferencia: el objeto de la intuición empírica está primero en la [intuición] pura (espacio y tiempo), dada *a priori* al ánimo como sustrato de la composición; y ello sucede porque él [el sustrato] es pensado como lo múltiple en el fenómeno, según la relación subjetiva de las percepciones; pero después [es pensado] también según el modo en que el sujeto, al afectarse a sí mismo, es su propio objeto, convirtiéndose así en el fenómeno del fenómeno. Solamente de este modo [se llega] a la unidad de la experiencia [*interrupción*]

XXII,373 … Primera división de la materia: en *estofas y cuerpos*. Aquéllas son representadas como elementos, pero sin forma; éstos, como configuradores —y sus *moleculae* como formadas. Los cuerpos cuya forma interna puede ser pensada como intencionada, es decir: sólo posible según un Principio de fines, son orgánicos y deben ser pensados por ello como rígidos; son máqui-

nas, o bien sin *vida* [*leblose*] (se limitan a vegetar), o bien vivientes de un modo *animal*, para lo cual se requiere una indivisible unidad del Principio motor (alma), pues un agregado de sustancia no puede fundamentar de suyo una unificación por fines. Tal propiedad de la naturaleza no puede pertenecer *a priori* al Principio de la división: pues no es posible captar *a priori* ni siquiera la posibilidad de un cuerpo organizado. Experimentamos las fuerzas orgánicas en nuestro propio cuerpo y, por medio de la analogía de ellas [de las fuerzas] con una parte de este su Principio, llegamos a un concepto de vegetación, haciendo omisión de aquél, a saber: de la animalidad. En ambos casos se da una perduración de la especie y un intercambio de vida y de muerte en los individuos: fenómeno de un género conservándose a sí mismo en el espacio y el tiempo, constituyendo la enfermedad una transición mediadora constante. Las fuerzas originarias de la materia presuponen empero un cierto número de fuerzas que actúan subjetivamente sobre la facultad empírica de representación, determinando a ésta en orden a la percepción.

El fenómeno subjetivo indirecto, por el cual el sujeto es para sí mismo un objeto de conocimiento empírico, a la vez que hace de sí un objeto de experiencia al efectuarse a sí mismo, es el *phaenomen*[*on*] de un fenómeno.

Folio XIV, pág. 1

(*N*)[a]

XXII,376 … Afectarse a sí mismo como ser físico o también como orgánico.

División de la causa de la percepción como fuerzas motrices, subjetiva y objetivamente. 1) En la intui-

ción, como fenómeno. Subjetiva e internamente, en la composición. 2) Como reacciones de dos [fuerzas]. …

Transición de los pr. metaf. a la física: 1) problemá-
XXII,377 ticamente (en lo concerniente a su posibilidad): 2) dogmáticamente (su facticidad y necesidad en una experiencia única); 3) críticamente, y por ende no sólo en Principios de la Transición, sino [siendo ya] la física misma.

XXII,378 En cuanto forma de la representación de cómo el sujeto es afectado por un objeto, el fenómeno puede ser dado *a priori*, y las fuerzas motrices de la materia pueden, en consecuencia, producir en el sujeto representaciones empíricas, aunque no todavía experiencia.

En primer lugar, lo subjetivo de los fenómenos como intuiciones puras *a priori*. Después, lo objetivo de las intuiciones empíricas a partir de las fuerzas motrices que determinan internamente al sujeto, es decir percepciones en cuanto intuiciones empíricas con conciencia. En tercer lugar, la relación de las percepciones con la experiencia como sistema —no mero *agregado*— de fuerzas motrices, que afectan al sujeto simplemente según su forma *a priori*: disyuntivamente, en favor de la posibilidad de la experiencia y según sus reglas de composición: problemáticamente; ponderable o imponderable, coercible, etc., según las categorías de cantidad, etc., del sistema elemental de las fuerzas motrices en cuanto *estofas*, es decir en cuanto sustancias que son de suyo móviles y, al mismo tiempo, *configuradoras de cuerpos* interna y externamente, en estructura (internamente) y figura. A su base se encuentra, en un todo del sistema elemental, una estofa única omnicomprehensiva, omnipenetrante, materia de lo múltiple (por cristalización, etc.) y no hipotéti-

ca. Y esta estofa constituye dinámicamente, en un sistema único, el sujeto de las fuerzas motrices. …

XXII,379 Todo esto, según el Principio supremo de la filos[ofía] trasc[endental]: ¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori* y cómo pueden determinar sistemáticamente a los objetos en la intuición?[86].

[a]De la posibilidad de los sistemas que[b] no pueden ser justificados *a priori*: p. e., cuerpos animales y vegetales. Cabe determinar aquí a la física sólo indirectamente *a priori*, como cuerpos orgánicos o inorgánicos.

Capítulo tercero

RECEPTIVIDAD Y AUTOAFECCIÓN

Frente a los intérpretes que, como Lachièze-Rey o De Vleeschauwer (v. Bibliogr*) han querido ver en el constructivismo kantiano una aceptada confesión de idealismo, sea subjetivo u objetivo (atraídos por formulaciones tan aparentemente ciaras como la de XXI,453: «Lo subjetivo es al mismo tiempo objetivo, según el Principio de identidad») las páginas que tratan de la doctrina de la autoafección señalan claramente que se tiene aquí que ver, ciertamente, con la anticipación* quoad materiale *de la experiencia, pero entendida ésta como un constructo apriórico pensado en favor de las percepciones. Sin el fecundo desequilibrio entre experiencia (*cogitabile*) como unidad total colectiva, y experiencia (*dabile*) como unidad distributiva que se va acercando asintóticamente a la primera, es imposible —en mi opinión— entender no sólo el* O. p.*, sino la entera filosofía kantiana (el desequilibrio estaba ya presente en la primera* Crítica*, en la distinción sistema natural/sistema doctrinal); (ver al respecto,* infra*: XXII,456 y 462).*

Que la experiencia no puede ser dada, sino hecha*, es algo que se repite constantemente en este periodo (así se abre el presente capítulo: XXII,391; ver también, en el cap. 1.º de esta parte, XXII,405 y 406). Pero esto no implica en absoluto que no exista el mundo: «ni el idealismo ni el egoísmo trascendental pueden suprimir la realidad objetiva de las representaciones sensibles», como se dirá más adelante, ya en el legajo I (XXI,53), con lo que resulta difícil aceptar la calificación de* solipsismo trascendental *que Lehmann (*Erscheinungsstufung…*; p. 152; ver* Bibliogr.*) atribuye a estos pasajes.*

Por el contrario, cabe afirmar que en ningún momento abandona Kant el plano crítico-trascendental. En efecto, al nivel formal *de la primera* Crítica*, el sujeto se proyectaba de antemano como* receptivo*, mediante las formas puras de espacio y tiempo, que constituían el horizonte de do-*

*nación de sentido en que los entes nos salen al encuentro (*ob-jecta; Gegen-stand*). Ahora, al nivel* problemáticamente material *de* O. p.*, el espacio deviene sensible (*spürbarer Raum*) gracias a la acción de fuerzas motrices en él actuantes. Pero esas fuerzas han sido postuladas* a priori *por el sujeto mismo, en favor de la experiencia. Luego la receptividad* previa *del sujeto para poder reconocer una representación empírica como tal (afección del fenómeno directo, previa en el orden existencial, derivada en el esencial) es una* autoafección. *El sujeto se afecta, pues, a sí mismo, y se coloca (*Setzung*) de este modo como objeto probable en favor de la experiencia (*vid. *infra: XXII,466; v. también, ya en el legajo I, un conciso y extraordinario compendio schilleriano de la posición kantiana: XXI,76), haciendo así posible la experiencia misma.*

*Como en el caso del éter y del fenómeno del fenómeno, no estamos aquí en el plano de la realidad fáctica (*Wirklichkeit*), sino en el* fisiológico*: afectarse a sí mismo significa* proyectarse *de antemano para la interpretación de la experiencia.*

A su vez, esta autoafección remitirá, como a su fundamento, a las dos instancias trascendentales: acción *de receptividad (espacio), acción de espontaneidad («yo pienso»;* autoposición*), según veremos en la cuarta parte de esta edición.*

Por fin, el gran problema que ocupó esta segunda parte: la sistematicidad (siquiera problemática) de la física, parece resuelto. Hay una nueva ciencia racional (más allá de lo consentido por la Arquitectónica de la Crítica de la razón pura*) ahora puede decirse, solemnemente: «El conocimiento racional es matemática, física y metafísica» (XXII,481). Tal racionalidad ha sido conquistada en virtud del esquematismo del Juicio (reflexionante) (XXII,494-5), evitando la anfibología en que cae el físico (y el matemático, que a veces aparece como* el *enemigo de Kant: XXII,489-90). La calificación de estos pasajes, por parte de Adickes, como «nueva deducción trascendental» cae así al suelo. Se trata aquí más bien de una prolongación del esquematismo (como vio Albrecht, seguido por Lehmann y Daval, entre otros;* vid. Bibliogr.*).*

Legajo décimo, folio XVII.pág 1

(Q)[a]

XXII,391 … Pues la experiencia no puede ser dada, sino hecha por el sujeto para la representación sensible; y está sometida a un Principio de composición de representaciones empíricas en orden a la unidad de una experiencia posible, cuya forma debe ser *pensada a priori* por un concepto. De ahí que el sistema doctrinal del todo de conocimiento empírico (en la observación y el experimento) sea denominado FÍSICA.

XXII,393 Los objetos de la física son de dos tipos; 1) Cosas tales que sólo por experiencia podemos saber si son adecuadas a nuestros sentidos, p. e., los cuerpos orgánicos. Ahora bien, conocemos a éstos en [la medida en que conocemos][b] nuestro propio [cuerpo]. 2) Fuerzas eficientes de la materia en general, en la medida en que contienen unificados los *data* (propiedades y número), que contienen la estofa; su conjunto es suficiente para posibilitar la experiencia. 3) Una estofa por cuya fuerza eficiente pueda iniciarse el movimiento absolutamente primero.

Objetos pertenecientes a la física son sólo aquéllos que pueden ser objetos de experiencia. Por consiguiente, si su existencia no es dada por la experiencia, los seres orgánicos no pueden de suyo, y por sí solos, entrar en la física —ni *a priori*, ni tampoco como mera percepción (fuerzas que influyen en los sentidos)— sino únicamente en la medida en que nosotros los ponemos en ella. …

El fenómeno es lo subjetivo de la intuición empírica, y presupone un *cogitabile* que, hecho objetivamente por el entendimiento, presupone lo *dabile* en la experiencia.

Pág 2

XXII,394 … Tener una experiencia (*experiri*) presupone *hacer* la experiencia de ello (a partir de fenómenos), y en verdad a partir de percepciones en cuanto representaciones empíricas con conciencia, cuyo compendio constituye la receptividad del sujeto afectado, junto con la espontaneidad de su composición según un Principio de lo formal de composición de lo múltiple
XXII,395 dado empíricamente, estando ambas unidas en el sujeto, constituyendo así la experiencia (que es única).

Las percepciones son efectos que el sujeto ejerce sobre sí mismo en cuanto agregado de fenómenos[87]. La transición a la física tiene lugar mediante la conexión de lo múltiple de la representación empírica en favor de la posibilidad de la experiencia, que ya por su concepto no puede ser sino única, conteniendo por tanto, *a priori*, también lo formal de un sistema de ella según el principio de identidad; ningún conocimiento empírico puede originarse[a], en principio, de la experiencia, sino que ya de antemano debe [haber lo formal] de la posibilidad de la experiencia originada en él[b], en la medida en que ella no es *dada*, sino *hecha a priori* según[c] aquel Principio de síntesis; ni tampoco funda [este Principio] un sistema empírico (pues esto es una contradicción) sino un sistema de conocimiento empírico, en el cual las fuerzas que afectan los sentidos —a la vez que el sujeto se afecta a sí mismo por sus percepciones— [son pensadas][d] como conteniendo un Principio de posibilidad de la experiencia. Ponemos, pues, *a priori* representaciones empíricas en favor de la posibilidad de la experiencia, antes de recogerlas (a un agregado de ellas en favor de un sistema) como pertenecientes a la unidad de la experiencia; y ello con el fin de *hacer*, por observación y experimen-

to, la experiencia de objetos sensibles; (en la Transición) puede la física determinar *a priori* su contenido solamente por medio de la división de las fuerzas motrices del sujeto que se *afecta a sí mismo*.

XXII,396 [a]La afectibilidad del sujeto, en cuanto fenómeno, está unida a la incitabilidad de las correspondientes fuerzas motrices, en cuanto correlato en la percepción: es decir, los fenómenos son captados por la espontaneidad del sujeto que se afecta a sí mismo en la exposición [*Darstellung*] según leyes *a priori*[88].

Legajo undécimo, pliego III, pág 1

(*S*)[b]

XXII,453 … La intuición empírica con conciencia (percepción) en un sistema de percepciones: es decir, pensada en la experiencia, es dada *a priori* por el entendimiento. Lo subjetivo es al mismo tiempo objetivo, según el Principio de identidad[89]. Las fuerzas de la materia que, con conciencia [de ello], afectan a los sentidos en
XXII,454 la percepción como representación empírica, están sometidas *a priori*, por medio de la autoconciencia [*Selbstbewusstseins*], a un Principio de composición por el *entendimiento* y, por ende, también [a un Principio] de posibilidad de la experiencia. Y al contrario, lo que hace posible la coordinación sistemática de percepciones (en cuanto estofa empírica de la materia), en favor de la *experiencia* [es][c] aquello que, afectando al sentido, actúa como Objeto en el *fenómeno*, en orden a un enlace sistemático. …

XXII,455 [d]Si, en lugar de la materia (estofa), tomo las fuerzas motrices de ésta y, en lugar del Objeto (lo móvil), tomo el sujeto motor, resulta entonces posible lo que antes parecía imposible, a saber: representar *a priori*, como dadas, las representaciones empíricas que el

propio sujeto hace, según el Principio formal de enlace. El sujeto no tiene más percepciones que las representaciones meramente empíricas, las cuales enlaza autonómicamente en una conciencia única de conformidad con el fenómeno; de este modo es, al mismo tiempo, Principio de posi[bilidad] d[e] la exper[iencia].

Es fácticamente imposible coordinar *a priori* representaciones empíricas enlazadas en la unidad de la experiencia, y sin embargo parece que esto deba (es necesario) servir para pasar del concepto de una física a la [ciencia de la Transición, ?] [*interrupción*]

XXII,456 … No es la relación de las cosas (Objetos), sino la activa relación de las fuerzas motrices de las cosas lo que en principio debe ponerse a la base de la Transición a la física, para hacer de esa Transición un sistema.

Pág. 2

La percepción del Objeto es la conciencia de la fuerza motriz del propio sujeto; y ello, no en tanto se ve éste afectado, sino en cuanto que se afecta a sí mismo, es decir: somete por medio del entendimiento lo múltiple de la intuición a un Principio de su composición, el cual es el fundamento de posibilidad de la experiencia, esto es, del enlace sistemático de percepciones. Los sentidos contienen la receptividad del Objeto en vista del fenómeno; el entendimiento añade la condicionada espontaneidad de la conexión de percepciones según una ley de posibilidad de la experiencia: y este su Principio —considerado subjetivamente como sistema doctrinal— constituye la Transición a la física.

1

¿Qué es la física?

2

¿Qué significa la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física?

XXII,458 … *Summa*

Física es el sistema de percepciones de las fuerzas de la materia que afectan los sentidos, modificando así al sujeto según un Principio de posibilidad de la experiencia (tanto externa como interna); la experiencia de esas fuerzas es obra [*Werk*] del entendimiento, el cual les da *a priori* su forma según una ley *a priori*. La existencia de estas fuerzas, que *mueven* (externamente) a la sensación, o bien actúan sobre el sentido interno en la sensación, está basada en la distinción entre sentido externo e interno en la aprehensión del fenómeno, el cual tiene *a priori* su forma.

[a]La Transición a la física consiste, en primer lugar, en cambiar lo subjetivo del fenómeno del objeto de los sentidos; y en segundo lugar, en que la forma de la intuición empírica se presente *a priori* a sí misma en favor de la experiencia en general, como relacionada con el sistema de percepciones, y en conformidad con las leyes de las fu[erzas] motr[ices].

XXXII,461 … Si la pregunta es pues; ¿cómo es posible que Objetos que deben ser empíricamente percibidos entreguen un sistema de experiencia posible como conocimiento sintético *a priori*, es decir, como agregado de percepciones?, la respuesta será: las condiciones de posibilidad de una experiencia, en general, son idénticas al concepto de conexión de percepciones según un Principio *a priori*[90]; pues la experiencia es un sistema subjetivo de percepción.

XXII,462 1. La pura intuición del objeto en el fenómeno, es decir *a priori*, tal como es afectado el sujeto por el objeto; espacio y tiempo como lo FORMAL de la representación sensible.

2. La intuición empírica con conciencia: la *percepción* en el sujeto como lo MATERIAL de la representación sensible, cuyo compendio (*complexus*) comprehende (*sparsim o coniunctim*) las fuerzas interna o externamente motrices de la materia.

3. El *conocimiento* empírico es un acto [*Act*] de conexión de percepciones según un Principio y, por tanto, en un sistema, no en un mero agregado de impresiones sensibles.

4. El concepto de posibilidad de representaciones sensibles en orden a la unidad de la experiencia: física como un sistema doctrinal de percepciones. Es posible, pues, en cuanto todo absoluto de fuerzas externa e internamente motrices, aunque, por lo que respecta a todas las acusaciones, tiene con todo una limitación, debida a ciertas estofas primordiales como potencias primit[ivas].

Oxigeno, carbono, hidrógeno y ázoe: si en todos estos casos debe haber aire, [hay entonces] calórico[91].

[a]1) Atracción universal externa penetrante (gravitación); 2) repulsión universal externa, en cuanto fuerza superficial, sin la cual ningún espacio estaría lleno; 3) materia universal penetrante internamente en *sustancia*, CALÓRICO; 4) materia sintéticamente universal, que se delimita a sí misma; por consiguiente, estofa primordial en cuanto que se configura primitivamente a sí misma como *cuerpo*, y en cuanto configuradora del mundo. …

XXII,465 La *quaestio problematis*, el problema, es idéntico a la solución, *resolutio*. El principio [*Satz*] de la Filosofía trascendental, expresado sintéticamente, es aquello que analíticamente concierne al Principio de posibilidad de la experiencia, pues esta última es la conexión de las percepciones: no meramente como su agregado, sino en cuanto unidad sintética *a priori* de un sistema de éstas, dada por el entendimiento, el cual, avanzando en la física desde el fenómeno, etc., no pasa, en su avance, [como si] se tratara de un mismo *territorium* (física), ni como si saltara sobre un abismo (un espacio vacío), sino que lo hace en un sistema elemental de fuerzas motrices de la materia, pasando del objeto en el fenómeno a la conexión de las fu[erzas] mot[rices] en la exp[eriencia], es decir: fís[ica].

La percepción (representación empírica con conciencia) es tanto *receptividad* para la fuerza motriz de la materia como espontaneidad del entendimiento, de la autodeterminación, según un Principio *a priori*, es decir: del Objeto en el fenómeno; el sujeto, que se afecta a sí mismo, se reconoce a sí mismo como fenómeno y, por medio de la aprehensión en espacio y tiempo, determina a la vez en la experiencia su propia existencia como necesaria. …

XXII,466 [a]La posición [*Setzung*] y la percepción, la espontaneidad y la receptividad, la relación objetiva y la relación subjetiva, existen [*sind*]simultáneamente porque, por lo que respecta al tiempo, son idénticas, en cuanto fenómenos del modo en que es *afectado* el sujeto: son, por consiguiente, dadas *a priori* en el mismo *actus*, y progresan hacia la experiencia como sistema de percepciones. Con todo, [son] de dos tipos, en *favor* de [*für*] la física como sistema de pensamiento y teoría: 1)

para el objeto de experiencia posible (o posibilidad de la experiencia en general); 2) para objetos que *sólo* en y por la experiencia pueden ser dados; *heteronómica o autonómicamente*.

Pliego IV, pág 1

(*T*)[b]

XXII,467 A

¿Qué es la física?

B

¿Qué es una Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física?

a

¿Cómo es posible la física?

b

¿Cómo es posible la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física?

Estas cuatro preguntas pueden ordenarse en dos apartados:

1) Agregación de lo múltiple de percepciones en el sujeto, para los sentidos (*sparsim*).

XXII,468 2) Unidad absoluta de la síntesis de percepciones posibles bajo un Principio de conexión *a priori* de su enlace (*coniunctim*) para el entendimiento, en orden a la posibilidad de la experiencia (en un sistema); no por experiencia —pues se trataría entonces de un Principio empírico y de una contradicción— sino para ésta, subordinando lo material a lo formal de lo múltiple en el fenómeno, según el orden de las categorías en filosofía trascendental.

La composición de los componentes empíricos del sistema elemental contiene el fundamento de la posi-

bilidad y necesidad de su conexión en orden a un sistema natural, y constituye la Transición de la metaf. de la c. n. a la física.

Hay aquí dos tipos heterogéneos de componentes: 1) una materia que, en cuanto primitivamente motriz, no puede ser conocida por experiencia, pues ésta presupone ya, en cuanto perteneciente *a priori* al sistema natural, una tal [materia], que inicia por sí misma todo movimiento y se delimita a sí misma en cuanto al tiempo y al espacio, y que constituye una peculiar *estofa* no hipotética, omnidifusa, omnipenetrante, omnimotriz y omniunificante (sin que ningún *vacuum* establezca una separación absoluta de las partes en el espacio)[a].

Precisamente la misma percepción interna (representación empírica con conciencia) por la que el sujeto se *siente* afectado, es decir: el objeto que se le *aparece*, es al mismo tiempo la aprehensión del objeto de la intuición y de la composición de lo múltiple de la representación, que [el sujeto][a] *piensa* en un concepto según un Principio, es decir que éste se representa mediante el entendimiento en la medida en que se *afecta* a sí mismo. …

XXII,469 [b]De la poca confianza que merece la escuela de la experiencia aun para la ciencia médica. Excitación (*incitatio*), excitabilidad, Brown[92]. No solamente materia, sino también un alma, la cual no puede ser nada material.

La Transición a la física (del sentido externo lo mismo que del interno, al que pertenecen también placer y dolor) acontece por física dogmática o por física hipotética[93].

El idealismo no hace a este respecto diferencia alguna entre el Principio de los objetos en el fenómeno, que el sujeto se representa en sí mismo, y la experiencia. La idealidad de lo empírico, comparada con la realidad[94].

… Las estofas son, propiamente, partes materiales de cualidad específica, con una afinidad reciproca para dividirse o separarse, de modo que la una, en cuanto *base* de la otra, está sometida a leyes para consigo misma en la relación de las fuerzas motrices. No se las puede llamar *Bases*, pues son meras relaciones.

XXII,470 El entendimiento no es una de las fuerza motrices que afectan los sentidos (no [es] el sujeto en el fenómeno), sino el agregado[c] de percepciones como fuerzas motrices que afectan los sentidos, según el Principio de posibilidad de la experiencia en un sistema de física. De este modo es ésta última posible.

XXII,471 **Pág. 2**

Por eso es una contradicción hablar de EXPERIENCIAS (por confusión con las *percepciones*) o de MATERIAS (designado por ellas solamente ESTOFAS, es decir una cierta especie de materia, en la medida en que ésta tiene la propiedad de mover *mediatamente* de cierto modo); así, una determinada sustancia, en cuanto medio
XXII,472 del movimiento, es la *base* de una materia de ciertas fuerzas específicamente motrices, de la misma manera que (para emplear un símil) debe exigirse en una buena conversación una cierta base de diálogo, que no se abandone fácilmente. La palabra *bases* (*in plurali*) no es empleada, con razón (no se dice las *bases*), ya que no se trata de una cosa, sino de un mero concepto de relación (no designa una sustancia en el espacio o su existencia en el tiempo); es sólo el Principio de ser, en ge-

neral, *base fundamental* de ciertas fuerzas motrices particulares……

XXII,473 Intuición - fenómeno - percepción - experiencia.

Ésta no se recibe, sino que se *hace*; y para ello precisa de un Principio. El Principio de posibilidad de la experiencia es *a priori*.

Fenómeno es la forma de la intuición que representa al objeto según el modo en que el sujeto es por él afectado. *Percepción*: representación empírica con conciencia. …

XXII,474 *Axioma*[a]

1) No hay experiencias; cuando se habla de ellas, se trata solamente de percepciones (de las que puede haber muchas). Observación y experimento, por cuyo medio cabe ciertamente llegar a la experiencia, pero no constituirla; la experiencia es la unidad del enlace de la representación sensible.

2) Del espacio y del tiempo vacíos no cabe tener experiencia, sino en todo caso una cierta inferencia de ellos (experiencia mediata). De lo indivisible no hay experiencia.

3) No es posible pensar la materia como constando de elementos en cuanto átomos. De lo ilimitado no hay experiencia.

4) Pero cabe pensar la materia como compuesta de elementos que ya no sean divisibles por lo que respecta a la cualidad (elementos cualitativos).

De propiedades meramente metafísicas de la materia no hay experiencia, pues aquéllas se dan solamente en el conocimiento *a priori*, y ciertamente por conceptos (no construcción).

XXII,476 [a]Percepción es la posición de la conciencia empírica de la representación sensible; a su base está la aprehensión (subjetiva). Corresponde a ella la representación del objeto en el fenómeno; éste es lo formal, *dabile a priori*.

Intuición empírica por los sentidos; pura por la imaginación; experiencia, por el entendimiento.

Los sentidos sienten, la imaginación *forma* (*fingit*); si hace esto *a priori* según un Principio, se dice que inventa [*dichtet*](anticipación de la experiencia). …

XXII,477 En cuanto causa, la sustancia *actúa* (*agit*); en cuanto causa con conciencia de este obrar, *hace* (*facit*), obra; en cuanto causa que une un fin a los medios pertinentes, *ejercita* una acción (*operatur*).

Pág. 4

… El principio de idealidad de los objetos de los sentidos como fenómenos, según el cual nosotros mismos hacemos la representación empírica, y según el cual el sujeto se afecta a sí mismo y percibe lo que él mismo ha puesto en la intuición empírica (percepción): él mismo es autor de su representación.

Sólo los *fenómenos* pueden ser *dados a priori*. El Principio de posibilidad de la experiencia es *pensado*; y sin embargo, en cuanto *necesario*, en vista de la forma de composición de lo múltiple, es *dado*.

El primer [acto] intelectual es la conciencia de sí mismo, un acto [*Act*] del pensar *a priori*, fundamento del modo en que el sujeto es Objeto de sí mismo; y el
XXII,478 *segundo* [lo es] en cuanto Objeto de los sentidos *afectándose* [el sujeto] a sí mismo[95], no sólo para ser representado como objeto de intuición pura, sino también para *aparecer* en cierta forma, lo cual constituye los

principios metafísicos de la ciencia natural, en la medida en que ésta contiene la Transición a la posibilidad de la experiencia, a saber: de un agregado de percepciones de sí mismo, a un sistema de ellas en una experiencia en general, por medio de entendimiento; por consiguiente, según un Principio de enlace de la representación empírica *a priori*[a], es decir: en orden a la transición a la física como sistema doctrinal; aquí, el sistema elemental de los objetos sensibles se da aún sólo en idea.

1) La concordancia de la representación sensible en orden a la posibilidad de la experiencia es la física; y esta concordancia de lo empírico con la construcción de conceptos (matemática) es pensada así *a priori* en la apercepción de los fenómenos. El concepto de una física no ha surgido empíricamente, como agregado de percepciones, sino que es pensado *a priori* en un sistema para la posibilidad de la experiencia y la transición a un sistema de representaciones empíricas. El sistema doctrinal de las fuerzas motrices que afectan al sujeto [es algo] que precede de antemano, en conformidad con la escala de categorías.

a) Los Principios que, por mediación del entendimiento, tiene en sí [*bey sich*] el sujeto, con el fin de establecer la experiencia, son distintos de los concernientes a las condiciones de *posibilidad* de ésta; b) los que conciernen a la posibilidad de sus objetos: de este tipo son los conceptos de una materia que se organiza a sí misma y de un cuerpo orgánico por ella engendrado, y cuya posibilidad no puede ser dada *a priori*, sino sólo pensada en un sistema, c) El Principio de experiencia, [que][a] concierne a la facticidad de una cierta especie de materia (estofa), de las cuales [estofas] una

de ellas es *omnidifusa* etc., y otra —de especie distinta — contiene la base de, p. e., el ácido clorhídrico [*Saltzsdure*]; o [sea, aquélla] contiene la base universal de todas las fuerzas *primitivamente motrices*, y es llamada *calórico*....

XXII,479 Representación empírica con conciencia (*percepción*), por la cual el sujeto se afecta a sí mismo o es afectado por el objeto externo. Es simplemente lo subjetivo de la *sensación*. Sigue a esto lo objetivo de la intuición (externa e interna) en espacio y tiempo: objeto en el fenómeno; y, en primer lugar, la forma bajo la cual el sujeto intuye, en la medida en que es afectado; dicha forma debe ser presupuesta *a priori*. Después, el agregado de percepciones, según un Principio subjetivo de su unidad sistemática (percepciones) en favor de la experiencia. Aquí se encuentra el *punctum flexus contrarii* de la transición a la física, en el cual son mostrados, subjetivamente, la posibilidad de la experiencia y, objetivamente, el compendio de sus objetos.

XXII,480 [b]Lo formal de la intuición pura (no empírica) se encuentra en la representación *a priori*, en el fenómeno, es decir: representa la autodeterminación, el modo en que el sujeto se afecta a sí mismo.

Experiencia es la autodeterminación de la intuición empírica con conciencia (percepciones) bajo un Principio de aprehensión de sus fenómenos, en orden a un sistema del entendimiento en general: lo que se necesita para la posibilidad de la experiencia no viene *de* la experiencia, sino que es *a priori*.

XXII,481 ... El conocimiento racional es matemática, física y metafísica[96].

La posibilidad de un cuerpo orgánico no puede ser ni probada ni postulada; y sin embargo, éste es un *Factum*. Reconocerse [*erkennen*] a sí mismo como cuerpo orgánico en la experiencia.

NB: El *concepto de una estofa primitiva e inmediatamente motriz* (CALÓRICO).

Pliego V, pág 1

(*U*)[a]

I

¿Qué es física?

…

XXII,483 ¿Cómo es posible la física?

…[b]*NB*: La *conciencia* de sí mismo pertenece al entendimiento, y es representación *a priori*. El *fenómeno* del objeto es la forma como éste [el sujeto] es afectado por el objeto; y [esta forma] es dada también *a priori* (axioma). No hay aquí aún fuerzas motrices que sean causa de la *percepción (apprehensio)*. Así pues: 1) *Apperceptio*. 2) *Apprehensio* en las percepciones, subjetivamente. 3) *Aggregatio phaenomenorum*, objetivamente. 4) Experiencia en cuanto *omnímodo determínala*.

Galilei, Kepler, Huyghens, Newton. Los tres primeros se limitaron al mero *fenómeno*; el último, fuerzas motrices de atracción, repulsión.

XXII,484 De la experiencia es imposible derivar ninguna ley determinada para el objeto de los sentidos.

Que un sujeto se afecte a sí mismo es algo que no pertenece a la física. Sólo la receptividad de la sensación pertenece a ella, no la espontaneidad.

Por ello, *tener* experiencia es un acto del ánimo (*animus*, sin significar *anima*)[97] al cual es agregada, según cierto Principio, la representación empírica de un

Objeto, es decir: una percepción. No se la puede *tener* sin *hacerla* primero, y su forma es dada *a priori* en orden a la *omnímoda determinación* de la conciencia del fenómeno, que la *facticidad* del Objeto [*interrupción*]

[a]Los principios metafísicos preceden a los matemát[icos]. La unión de ambos proporciona el esquematismo del juicio, según la relación de la intuición empírica del espacio y el tiempo. La autoconciencia de la *coordinación* de lo múltiple de la intuición acontece *a priori* en cuanto [coordinación] de un *continuum*; y el entendimiento pasa aquí a la experiencia, no como [si ésta fuera] un agregado de percepciones, sino según un *Principio a priori para hacer la experiencia*, la cual puede ser sólo una. ¿Cómo es posible la experiencia? ¿Cómo es posible el conocimiento en favor de la experiencia?

Pág. 2

¿Qué es la ciencia natural en general?

Es el *sistema doctrinal* (*systema doctrinale*) del conocimiento de objetos sensibles, en tanto fundado en Principios.

(Physiologia generalis)[b] vel metaphysica vel physica.

Ciencia natural es el sistema doctrinal (*systema doctrínale*) de objetos sensibles, en la medida en que su compendio (*complexus*) representa un todo de estos según un Principio.

XXII,485 La ciencia natural de los objetos sensibles externos como sustancias en el espacio —en tanto coordinadas empíricamente— es el sistema de la naturaleza, divisible en sistema elemental y sistema del mundo; como este último debe representar un todo absoluto, es una

mera idea a la que no cabe proporcionar ningún objeto que le sea adecuado, aunque no por ello se trate de un absurdo [*Unding*] (*non ens*), sino sólo de un ente de razón [*Gedankending*] (*ens rationis*)[98].

La doctrina de la experiencia de estas cosas naturales constituye, tanto en la descripción de la naturaleza como en la historia natural, el sistema de la naturaleza, apartándose de este tipo de información [*Kenntnis*], y con un alcance indeterminado, por medio de la observación y la experimentación.

La expresión *philosophia naturalis* (opuesta a la *artifician*) significa sólo el *habitus* de la ciencia del sujeto, no la constitución del Objeto con que el sujeto se ocupa. *Philos. naturalis non subjective sed objective spectata*[a].

*Naturae sciencia vel ex principiis a priori vel empirica. Prior est vel metaphys. vel physica sciencia. Scientiae naturalis principia vel philosophica vel mathematica (*no *philosophiae naturalis princ. mathem.,* pues eso es una contradicción*). Physica principia:* la física *quoad formale* es *complexus coniunctorum empíricas: quoad materiale, systema naturae,* como el de Linneo[99]; debe decirse*: Scientiae naturae principia philosophica, empiricae opposita.*

Fuentes auxiliares de la ciencia natural (*subsidia*) son *metafísica y matemática*, como Principios *a priori* para la ciencia natural y preparación [de ésta], que a este respecto debe ser, con todo, ciencia filosófica (*philosophia naturalis*), a fin de que ésta, en virtud del preámbulo de la matemática y de su imitadora [*Nachtreterin*] (la metafísica), suscite respeto al llamarse *philosophiae naturalis principia mathematica*[100].

Y sin embargo, ¿no hay acaso ya una contradicción interna en la expresión «principios matemáticos de la

ciencia natural», imposible de eliminar por tratarse
XXII,486 precisamente, en ambos casos, de Principios *a priori*? Seria como unirlos a un mismo carro (*gryphes iungere equis*)[101] para hacerlos volar y a la vez trotar[*] [102] [103] [104].

[a]Por ello, *tener* percepciones [es algo que] depende meramente de las fuerzas materiales que mueven al sujeto (externa e internamente). Pero, para que alguien tenga experiencia de esta relación, esa [experiencia] tiene que ser *hecha* (*experiri* y *experimentum*).

Ahora bien, objetivamente considerada, la experiencia no puede constar de un agregado. *Farrago*, de percepciones, sino que debe proceder de la omnímoda determinación del conocimiento sintético *a priori* (*omnímoda determinado*), en virtud de[b] un Principio de conexión según leyes del entendimiento.

El espacio perceptible como objeto sensible es ilimitado y base de todo fenómeno. Base universal y base relativa de los fenómenos en favor de la posibilidad de la experiencia: como unidad absoluta, igual que lo es la materia en general, que hace del espacio (y del tiempo) un objeto sensible.

XXII,487 La percepción no presupone simplemente intuición (fenómeno), sino también fuerzas motrices.

1) El sujeto, en la sensación. 2) El Objeto, en el fenómeno. 3) La aprehensión de lo sensiblemente recibido, en la percepción. 4) La construcción de las percepciones, en la experiencia. Experimentar, *experiri*, es tanto como *pensar* el objeto en la determinación omnímoda. …

El *esquematismo* de los conceptos del entendimiento, en orden a la omnímoda determinación del sistema de

fuerzas motrices, constituye aquí —como en general en la filosofía trascendental— la dificultad de la Transición a la física.

El esquematismo de los conceptos del entendimiento es el preámbulo (*atrium*) de la Transición de los pr. metaf. a la física. Un instante en el que metaf[ísica] y fís[ica] tocan simultáneamente ambas orillas: *Styx interfusa* [*coercet*][105].

Pág. 3

XXXII,488 … *Observación* II. La física pertenece a la filosofía: es filosófica, no simplemente empírica ni matemática, aunque en la física haya que servirse filosóficamente de la matemática y en ella [en la filosofía, ¿] exista un determinado dominio o región (*territorium*) contrapuesto a la *matemática*; ambas disciplinas tienen sus Principios *a priori*, con límites determinados: una está cerca de la otra, pero no tiene que inmiscuirse en ella. Si, por consiguiente, la física debe denominarse *Philosophia naturalis*, se formará, en base a tal titulo, una contradicción interna en el caso de que se proceda como hizo Newton en su inmortal obra (*philosophiae na-*
XXII,489 *turalis principia mathematica*), al producir algo así como un bastardo (*conceptus hybridus*), en donde ni una ni otra parte son puras. Por lo que respecta a los objetos, la ciencia natural —según lo formal como sistema para la experiencia— es distinta al *systema naturae* —según el contenido—.

Pues puede haber tan pocos principios *filosóficos de la matemática* como principios *matemáticos de la filosofía* (que es lo pretendido sin embargo por Newton). Se trata de irrumpir aquí en una región distinta (*Styx interfusa coercet*); pero el más grande matemático tiene, en cuanto tal, fronteras bien definidas, tanto en lo que

respecta a su Objeto cuanto en el talento preciso, como para lanzar sobre el filósofo, en un delirio de prepotencia, miradas desdeñosas; el matemático no puede ganar con paso seguro más campo que el correspondiente a su especialidad, en vez de [pretender], por medio de una grosera anfibología de los conceptos de reflexión, convertir en especialidad matemática a la filosofía y a una rama de ésta, la metafísica. [La obra de Newton, ¿] *debe llamarse* Matheseos applicatae principia philosophica.

Más aún, es necesario diferenciar incluso entre conocimiento filosófico y sus Principios, y filosofía (distinguir entre lo formal y lo material de ésta); no se puede disfrazar de filósofo al filosofante, que es un mero peón [*Handlanger*] (es como comparar a un coplero con un poeta[106], el cual debe tener originalidad).

Aun cuando en la palabra filosofía sea tenido en cuenta, y con razón, el concepto de ésta como doctrina de la sabiduría (es decir, ciencia del fin *último* de la razón humana), que atiende no sólo a lo técnico-práctico sino también, en definitiva, a lo que constituye la clave de bóveda del edificio: lo ético-práctico, la filo-
XXII,490 sofía tocará siempre, con sus Principios, al negocio de la humana razón también en un respecto escolástico (de puro saber), y deberá hacer que los principios metafísicos precedan a los matemáticos (a pesar de que ambos sean dados *a priori*), porque aquéllos tienen en vista el uso incondicionado —y por ende el Objeto en sí—, mientras que los últimos sólo tienen un uso condicionado, como instrumento para un cierto fin.

Ciertamente, la matemática es el más excelente [*herrlichste*] *instrumento* de la física y de todos los conoci-

mientos [*Kenntnisse*] en ella incluidos (es decir, para lo relativo al modo sensible), pero no por ello deja de ser, en todo caso, mero instrumento para otro fin.

Hay principios matemáticos y también metafísicos de la ciencia natural, pero no matemáticos de la *filosofía*, porque son incompatibles. La *Scientia naturalis* puede, ciertamente, ser dividida de aquel modo, pero no una *philosophia naturalis*, lo cual sería *gryphes iungere equis*, una fanfarronería por parte del matemático en un campo en el que falta justamente el elemento sobre el que éste debería apoyarse. En cambio, es compatible perfectamente con la poesía (porque la matemática es pura invención [*Dichtung*]), de un modo subjetivo[107].

Hay una filosofía (y ésta es la metafísica) que utiliza la matemática simplemente como instrumento para subordinar representaciones sensibles *empíricas* (según) un Principio *a priori* (que a su vez no es, por consiguiente, empírico), y que, para exponer en primer lugar el esquematismo de los conceptos de reflexión en un sistema, clasifica las intuiciones puras (según la forma); y ello ciertamente *a priori*. La física (conocimiento natural [*Naturkunde*]) puede ser considerada, según lo formal de las leyes de la naturaleza, pero también según lo material (los Objetos de ésta), como *reino de la naturaleza*, y pertenece igualmente —en virtud de la
XXII,491 clasificación— al conocimiento natural [*Naturerkenntnis*] filosófico. *Physiologia specialis de regnis naturae*....

El *territorium* de la física contiene un gran abismo insalvable (*Styx interfusa coercet*). La facultad de progreso en uno u otro [campo] es específicamente distinta aun en lo relativo al talento. Es ciertamente posible

unirlos en la ciencia natural, pero no por ello *mezclarlos*.

De la experiencia no puede salir ninguna ciencia. Si el hombre experto (*expertus*) no es más que eso, es un ignorante [*Unwissender*] que va de las riendas o sigue los pasos que otro ha dado, o que él mismo practicó en otro tiempo[108].

Pág. 4

XXII,493 Es extraño; parece incluso imposible pretender exponer *a priori* lo que está basado en percepciones (representaciones empíricas con conciencia de ellas), como p. e. el sonido, la luz, el calor, etc., en suma, lo subjetivo de la percepción, es decir de la representación empírica con conciencia, y que por tanto [, por ser subjetivo,] no implica conocimiento [*Erkentnis*] alguno de un Objeto: y sin embargo, este acto [*Act*] de la facultad de representación es necesario. Pues, si no correspondiese a éste una reacción del Objeto, no se conservarla ninguna percepción del objeto —producida por la fuerza motriz de éste—, que es lo presupuesto en cambio aquí.

La receptividad para tener representaciones sensibles presupone, por tanto, una espontaneidad relativa para provocar indirectamente percepciones, y su posibilidad *a priori*, en sí mismo. La experiencia no es el medio, si no el fin del conocimiento de Objetos sensibles en sus fuerzas motrices.

XXIII,494 … El influjo del sujeto sobre el objeto externo, y la reacción de éste sobre el sujeto, hacen posibles las fuerzas motrices de la materia, así como permiten conocer a éstas en sustancia y disponerlas para [el establecimiento de] la física. Tanto por lo que respecta al *movimiento* como a los *fenómenos externos* de reacción.

Esto es lo que sucede, justamente, con las fuerzas internamente motrices de *sensación y reacción* del sujeto sobre sí mismo.

Esquematismo de los conceptos del entendimiento, en forma de raciocinio: 1) premisa mayor; 2) subsunción de la menor; y 3) conclusión, en favor de la experiencia en general: lo requerido para la posibilidad de la experiencia, que expone el sistema de percepciones *a priori* según la forma y que, [yendo] desde la intuición a las analogías de la experiencia por medio de las anticipaciones de la percepción, contiene lo empírico de la representación en su determinación omnímoda.

Fuerza vital en la excitabilidad. Movimiento del cerebro (de la raíz nerviosa) con respecto al corazón y los pulmones: descomposición del aire y consiguiente aparición de oxigeno en los peces de agua fría[109].

I) El Objeto en la intuición pura *a priori*; 2) en el fenómeno (de sí mismo); 3) en la percepción de la intuición empír[ica]; 4) en la experiencia (*omnimoda determinatio, existentia*). La *conciencia de sí mismo* precede *a priori* a toda determinación del sujeto como Objeto. El
XXII,495 *esquematismo* del Juicio prepara la transición a la física, según lo formal.

4) El agregado del pensar empírico en general.

Las criaturas orgánicas no tienen simplemente vida, sino también una sensación de estar vivas [*Lebensgefühl*], que se gasta por el acto sexual, y que, en el caso de los insectos, se llega a agotar por consunción. Es extraño que ningún ser orgánico pueda reproducirse sin [la mediación] de los dos sexos[110]. …

De la necesaria excentricidad de todos los cuerpos particulares en torno a un cuerpo celeste, en un sistema. De la necesidad de la [excentricidad] de la órbita de cada satélite [*Trabant*] combinada con la órbita de igual rotación (la luna de éste). De las atmósferas etéreas de los cuerpos celestes, en la medida en que interactúan en lo relativo al cambio de los climas, produciendo el calórico un movimiento ascendente, y en el magnetismo[111] [*interrupción*]

Principio de la filo[sofía] trasc[endental]. ¿Cómo son posibles los juicios sintét[icos] *a priori*? Por axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia, y unión del pensar empírico, es decir: por el esquematismo de la facultad de juzgar, el cual está *a priori* como fundamento.

La experiencia no es un agregado de representaciones empíricas, sino un Principio de *determinación omnímoda* de la percepción (representación empírica con conciencia), las cuales son pensadas *a priori* como enlazadas en un sistema universal (física).

Por ello, derivar una proposición de la experiencia, o probarla por la experiencia, es más experimento que experiencia, más observación que conciencia segura.

Pliego VI, pág. 1

(*X*)[a]

XXII,497 … 1) *Observación*. No se puede *tener* (recibir) *experiencia sin hacerla*; por tanto, pertenece a la posibilidad de ésta un Principio *a priori* de exposición de objetos sensibles, el cual determina de antemano qué *tipo de*[b] *percepciones* (representaciones empíricas con conciencia) será el que, en el establecimiento de la experiencia, venga exigido por la *omnímoda determinación* del objeto de la percepción, es decir: por la existencia de

éste. Y al contrario, no se puede *hacer* una percepción, sino sólo *recibirla* como dada. La facultad para hacer una experiencia es el entendimiento. Con los Principios según los cuales hace y establece el sujeto la experiencia, esa facultad es denominada razón. Ésta no pertenece a la *física* como sistema doctrinal.

2) *Observac[ión]. Experiencia es unidad* absoluta de conocimiento de objetos sensibles; es absurdo hablar de *experiencias* (que no son sino percepciones mal interpretadas). En toda experiencia está necesariamente contenido algo empírico (como estofa material para la intuición sensible), pero sólo la *determinación* OMNÍMODA del concepto de esa estofa, en todo respecto en que [esa estofa] afecte a los sentidos, es precisa —en cuanto que es lo formal de la conexión de lo múltiple de la intuición empírica— para ello, es decir para hacer que
XXII,498 un agregado de percepciones de un Objeto valga como Objeto fundado en la experiencia. Ahora bien, dado que aprehender y exponer completamente la determinación omnímoda de un Objeto de percepción es una mera *Idea* (concepto problemático), apropiada con todo para la aproximación (*approximatio*), pero no para la totalidad de la percepción, a ello se debe que la experiencia nunca pueda proporcionar prueba segura de la existencia del Objeto de éste o aquél Objeto sensible en cuanto fuerzas motrices de la materia. Hay fundamentos de determinación que, juntos, bastan para confirmar una experiencia, aunque nunca lo hagan en una absoluta unión (*omnimode coniunctim*), sino sólo de un modo parcial (*sparsim*). Pues sólo lo omnímodamente determinado —o sea, la existencia— fundamenta la experiencia. …

La experiencia no es una agregación *natural* de percepciones, sino *artificial*. La experiencia no es *dada* por los sentidos, sino *hecha* para el conocimiento sensible.

[a]Si las fuerzas motrices de reacción deben ser establecidas *a priori*, tendrán que [constituir] para sí un sistema en orden a la [física][a].

XXII,499 **Pág. 2**

3) Observación. El influjo de las fuerzas motrices de la materia en su acción y reacción sobre el sujeto, en vista de su sentido interno, hace que éstas tengan como consecuencia ciertos fenómenos [*Phaenomen*] para el sentido externo (sensaciones), en cuanto efectos de ellas, y constituye un campo especial de fenómenos [*Erscheinungen*], el cual, en cuanto objeto de experiencia, pertenece a la física y que —dado que las fuerzas motrices están orientadas a fines— tiene a la base, directa o indirectamente, una causa inmaterial. …

XXII,500 La percepción puede ser externa o interna (o sea, sensación); esta última produce (en referencia al Objeto)[b] un sentimiento de placer o dolor, es decir: tal que la sensación tienda a unirse o alejarse de él y, por consiguiente, con aversión o deseo. Ambas [percepciones] pertenecen a la experiencia externa o interna, y por tanto al dominio de la física.

La física, empero, en cuanto ciencia de experiencia,
XXII,501 está naturalmente dividida en dos secciones. Una de ellas es la de las formas en la acción y reacción de las fuerzas en el espacio y el tiempo. La otra, el compendio de sustancias que llenan el espacio.

Una puede ser denominada *sistemática* de la naturaleza; la otra se llama (según Linneo) *sistema* de la natu-

raleza.

En la primera, el conocimiento natural depende de los Principios formales de la fuerza motriz; en el segundo, de la exposición de los objetos tal como aparecen unos junto a otros en un lugar, que nunca ha de ser representado como vacío.

En la última parte de la física tiene lugar la división superior de los *cuerpos* (no meramente materia) en orgánicos e inorgánicos. Esta división puede proceder *a priori* por conceptos, pues la posibilidad de un cuerpo, es decir de un cuerpo tal que en él cada parte exista por mor de la otra, o bien que esté constituido de tal modo que sólo del concepto[a] se origine la posibilidad de las partes y la forma de las relaciones internas, y que en consecuencia sea sólo posible por fines —presuponiendo éstos un Principio inmaterial que forme mediata o inmediatamente esta sustancia—, produce un Principio ideológico de perduración de especies e individuos, [que][b] puede[c] ser pensado como absolutamente dominante y perpetuo en su especie.

De un tal cuerpo es imposible pensar siquiera su posibilidad, que sólo la experiencia puede probar. …

XXII,502 Por lo que respecta a la materia y a sus fuerzas *motrices*, que afectan externamente al sujeto, las percepciones mismas son, en sí, fuerzas motrices combinadas con una reacción [*Reactio*]; el *entendimiento anticipa* la percepción en conformidad con las únicas formas posibles de movimiento: atracción, repulsión, inclusión, movimiento circundante [*Umgebung*] y penetración. Se esclarece así la posibilidad de establecer *a priori* un sistema de representaciones empíricas —cosa que de

otro modo parecería imposible— y de *anticipar* la experiencia *quoad materiale*.

Pág. 3

...

XXII,503 El entendimiento tiene la facultad de hacerse una representación empírica de un objeto sensible y, por ello, de hacerse también la percepción de un Objeto, precisamente por excitar *a priori*, en interacción, las fuerzas motrices del Objeto sobre el cual él actúa. Puede entonces enumerar *a priori* estas acciones, con sus reacciones, que pertenecen sola y simplemente a la percepción, porque se trata de meras relaciones de distinta cualidad.

Los organismos [*Organisationen*] abajo indicados no pueden figurar entre las experiencias o percepciones, pues de éstas cabe exigir que sus Principios y fundamentos de posibilidad de su conexión empírica —p. e. de la cohesión o repulsión— sean especificados *a priori*; y sin embargo, compete necesariamente a la física su exposición como anticipaciones y, por tanto, según Principios *a priori* (¿cómo es posible tal cosa?).

Una sustancia que, en toda la difusión de su fuerza,
XXII,504 no puede actuar sino como unidad absoluta (y que en consecuencia no puede ser un agregado de átomos) es un Principio inmaterial.

Materia, calor y luz no pueden ser denominados *in plurali*, quizá porque, por su interna constitución, no admiten en absoluto ninguna limitación; y ciertamente, esto se encuentra ya incluso en su concepto. En algunas de ellas puede haber con todo grados, p. e. de luz o calor, pero no magnitudes y límites espaciales.

Los cuerpos organizados (no la mera materia) manifiestan un Principio inmaterial y —dado que la organización se extiende por todas las partes del mundo, formando cuerpos y sustituyendo por nuevas configuraciones las que han perecido[a]— revelan un *anima mundi* que no debe, empero, ser en absoluto representada como ser pensante (*spiritus*), sino en todo caso sólo como *anima bruta*; pues sin ello no es posible, no diré explicar, sino ni siquiera pensar una generación conforme a fines. De un cuerpo cósmico organizado en vista incluso de sus partes inorgánicas, y también de las orgánicas —unas en función de otras—, para uso y consumo [*zum Verbrauch*] de determinados cuerpos orgánicos[112].

[b]Es extraño; parece incluso imposible exponer *a priori* percepciones en favor de la experiencia y, sin embargo, sin ello no habría en absoluto física, que es un sistema de percepciones. Tiene que ser posible enumerar estas fuerzas de reacción. De ello depende la solución al problema de los Principios de la *investigación natural*. Sólo podemos sacar de lo empírico aquello que, como fuerzas, ponemos en los fenómenos en favor de la experiencia. No observar, sino experimentar es el medio de descubrir la naturaleza y sus fuerzas. Los axiomas de la intuición pueden y deben estar fundamentados *a priori*. Pero aquí son las anticipaciones de conceptos empíricos las que vienen elevadas *a*
XXII,505 *priori* a principios y, por tanto, también a Principios del conocimiento. La cuestión es esta: la percepción es representación empírica con conciencia de que ella es tal, y no una mera intuición espacial pura. Ahora bien, la acción del sujeto sobre el Objeto sensible externo representa este objeto en el fenómeno y, precisamen-

te, con las fuerzas motrices, que son la causa de la percepción, dirigidas al sujeto. Por tanto, es posible determinar *a priori* estas fuerzas que producen la percepción, en cuanto anticipaciones de las representaciones sensibles en la intuición empírica, en la medida en que sólo se expone (especifica) en general *a priori*, según Principios del movimiento, la acción y reacción de las fuerzas motrices (entre las cuales se encuentran también, quizá, entendimiento y deseo), cuya representación es idéntica a la percepción, y que, en cuanto potencias del entendimiento, son especificadas y clasificadas según las categorías.

Hay que pensar como fuerzas motrices la rigidez y fluidez, la repulsión y atracción, la permeabilidad e impermeabilidad, la ponderabilidad e imponderabilidad.

El cuerpo organizado puede estar sano o enfermo, y la consunción de sus fuerzas es la muerte, con la cual, empero, [se produce] una transición a la operación química de la descomposición en las estofas, que pasan a otras configuraciones.

(Del esquematismo y la esquematística).

No es posible pensar *a priori* la *posibilidad* de cuerpos orgánicos, y menos la de un cuerpo que organice la materia (mediante procreación y reproducción en virtud de los dos sexos). Para esto es preciso consultar a la experiencia. Puede darse, en cambio, una organización de un sistema de un ser organizado[a], como p. e. el corzo para el lobo, el musgo para el árbol, el mantillo para el cereal, e incluso el hombre para las distintas razas según los climas, organizándose de este modo el todo del globo terrestre.

La naturaleza organiza la materia no sólo en cuer-
XXII,506 pos, sino [de modo] que también éstos, a su vez, se organicen en corporaciones, que tienen igualmente relaciones reciprocas de finalidad (uno existe por mor del otro): el musgo para el reno, éste para el cazador y este último para el dueño de la tierra, que protege a aquél y provee a sus necesidades. Nada sucede aquí de modo meramente mecánico, sino mediante un *tertium interveniens*. Todo es orgánico en el universo, y [establecido] en su favor…

Cuerpo orgánico es aquél en que se da un mismo resultado en su concepto [si se procede] de las partes al todo o, al contrario, del todo a las partes. Poder concluir del pulgar a la mano, al brazo, etc. Por tanto, sólo por la razón es pensable un cuerpo orgánico.

Pág. 4

Solamente porque el sujeto [sabe] de sus[b] fuerzas motrices (de actuación) y —dado que en la relación de este movimiento todo tiene mutuamente la misma intensidad— [sabe] percibir una reacción sobre sí, conociendo *a priori* esa relación, sólo por ello son anticipadas las fuerzas motrices reactivas de la materia, y sólidamente establecidas las propiedades de ésta.

Una cosa natural que, en cuanto móvil en el espacio, es un objeto de los sentidos externos (de percepción externa), es decir: materia, no puede *organizarse a sí* misma por sus propias fuerzas, ni formar cuerpos orgánicos. Pues como para esto se precisa de una composición de la estofa según fines, [la materia] debería contener un Principio de unidad absoluta de la causa eficiente, el cual, al estar presente en el espacio, sería un átomo. Ahora bien, toda materia es infinitamente divisible: en cuanto fundamento explicativo de la

XXII,507 composición de los cuerpos en partículas minimas, el atomismo es falso. Luego sólo una sustancia inmaterial puede contener el fundamento de posibilidad de los cuerpos orgánicos, o sea: la materia no se organiza a sí misma, sino que es organizada por lo inmaterial. Mas no por ello está justificado atribuir esa causa eficiente a un alma ínsita en el cuerpo, ni aceptar un alma del mundo perteneciente al agregado de materia en general, sino que se trata aquí solamente de una causa eficiente por analogía con una inteligencia, es decir: una causa que no nos podemos representar de ningún modo; es posible que haya especies de fuerzas —y de leyes según las cuales actúen— absolutamente distintas a las de nuestro pensar. Todos los cuerpos organizados son sistemas, y nosotros (los académicos [*die Schule*]) organizamos por nuestra parte el sistema de la naturaleza.

El primer acto [*Act*] acontece por medio del entendimiento; por él se determina a sí mismo el sujeto como Objeto en vista de los objetos en el espacio y el tiempo, y aprehende en la percepción tanto la intuición externa como la interna: lo *dabile* como fenómeno, con lo *cogitadla* en la intuición empírica en el espacio y el tiempo. (De este modo, espacio y tiempo se convierten aquí en Objetos sensibles; no son, pues, meras formas de intuición).

Antes de establecer para la física las fuerzas motrices de la materia, que son la causa de las percepciones, el investigador de la naturaleza debe meditar primero cómo interrogar a la naturaleza, lo cual no puede hacerse sino según Principios *a priori* que señalen las condiciones bajo las cuales un Objeto sensible pueda convertirse en objeto de experiencia o, más bien, de per-

cepción como aprehensión. En la investigación natural, lo formal de la aprehensión debe venir de antemano.

a) Un compendio (*complexus*) de representaciones empíricas del Objeto con conciencia —como *agregado* — [es ahora] unificado —como efecto de fuerzas motrices sobre el sujeto— en una representación única del Objeto; b) en un *sistema* de estas percepciones. La representación del espacio como objeto sensible, es decir en la percepción, es *dada a priori*, y precisamente en un sistema de acción y reacción.

XXII,508 Las cuatro potencias mecánicas son las fuerzas motrices de la aprehensión y de la reciproca reacción.

Hay cuatro *actus*, por los cuales el sujeto se afecta a sí mismo como objeto y piensa en sí [*sich*] un objeto en el fenómeno, mediante percepciones de la acción y de su correspondiente reacción, en un sistema de representaciones empíricas.

Solamente a causa de que el espacio se convierte en objeto de los sentidos —siendo su conocimiento, por consiguiente, empírico— son posibles en él fenómenos de la materia. Por lo que respecta a lo externo, la luz parece ser ese medio, y por lo que respecta a lo interno, el calor[113].

El espacio, en cuanto Objeto de intuición empírica, es la materia en el fenómeno, infinitamente difusa, pues el espacio es ilimitado.

Materia es aquello que hace del espacio un Objeto de los sentidos: el sustrato de todas las intuiciones empíricas posibles, las cuales constituyen un lodo ilimitado. En comparación con el espacio vacío, la materia es una absoluta unidad física.

Pero en la *materia* (es decir, en el espacio que constituye el objeto de las percepciones del espacio como Objeto infinito sensible, en donde nada hay vacío) hay, con todo, estofas[a] necesarias para los distintos sentidos, y en las que [sus] fuerzas específicamente motrices tienen su base peculiar, p. e. la base del ácido clorhídrico, etc. Tampoco cabe hablar en este caso de bases (*in plurali)*, sino de una base única, pues se trata de un mero concepto de relación, en cuanto que en él no tenemos noticia [*kennen*] del Objeto mismo, sino sólo de los fenómenos, a partir de sus efectos. La escisión de dos materias —como la del hidrógeno del agua, en la que la otra parte, el oxigeno, se une al hierro a la vez que deja penetrar al calórico por el todo—
XXII,509 no fundamenta, de este modo, ninguna estofa lumínica, etc., ni aún de un modo meramente problemático. Sólo existe una base (*materia substrata*).

Que no pueda decirse *materias* sino sólo la materia, ni *experiencias* sino sólo la experiencia, muestra que ambos conceptos proceden de un único Principio o son mutuamente análogos, que el Principio *a priori* se halla en el *sujeto* cognoscente y no en el Objeto de la representación sensible, y que el entendimiento anticipa el influjo sobre los sentidos. También se habla de *estofas* —en las cuales se nombra sólo una *Basis*, pudiendo haber muchas especies de la actividad de ésta — es decir, de *sustancias elementales* específicamente distintas. Como p. e. el calórico, carbono, etc., y sus fuerzas motrices.

No por compilación, sino según un Principio de conexión de las fuerzas motrices de la materia en un sistema, pueden esas fuerzas proporcionar *a priori* un conocimiento del Objeto, es decir: [proporcionar] en

referencia a la posibilidad del Objeto y en favor de la experiencia, las intuiciones empíricas (percepciones). El *entendimiento* es pues, subjetivamente, el Principio de posibilidad de hacer de los Objetos sensibles una experiencia como agregado de representaciones empíricas. A los axiomas de la intuición pura, como Principios de la forma, siguen las anticipaciones del fenómeno[a].

[b] στοιχεῖα. *Principia materialia*.

3) Lo que contiene simplemente lo formal de las condiciones de posibilidad de la experiencia (lo subjetivo de los fenómenos) no puede tenerse aún como experiencia, porque ello es ciertamente una [representación, ¿] sensible [*sinnliche*], pero no implica todavía en su concepto una representación de los sentidos [*Sinnenvorstellung*] ([la cual] no contiene meramente la forma de los sentidos, objetos de experiencia pensable
XXII,510 *a priori* —denominados ESTOFAS—, sino también lo material). De este tipo son todas las percepciones, en cuanto representaciones empíricas (de aquello que afecta a los sentidos)[a].

El espacio vacío y el tiempo vacío no son ningún objeto de los sentidos, ni de percepción sensorial; y sin embargo, el primero [*er*: el espacio] debe ser presupuesto como algo dado para la percepción, con el fin de tener un Objeto del conocimiento de la naturaleza [*Naturkunde*].

El engendrarse de un cuerpo por virtud de otro. El crecimiento. El copular [*Begatten*].

Cuerpo orgánico (no materia) es aquél en el que cada parte existe por mor de la otra[b] [c] (por tanto, según conceptos de finalidad), y cuya posibilidad no

puede ser presupuesta *a priori*. La materia no es apropiada para ello, en cuanto que es siempre compuesta y no permite ningún atomismo; por tanto [se necesita] un Principio inmaterial *omni* comprehensivo[114].

Corolario. No se puede componer la experiencia compilando (*compilando*), es decir por una agregación de percepciones, sin un Principio *a priori*; por el contrario, la posibilidad de la experiencia en general —o sea, tener una experiencia— precisa de un esquema de composición de intuiciones empíricas, que *predetermine* los fenómenos en una omnímoda determinación del Objeto.

Cuerpos orgánicos son los que tienen vida: plantas o animales. Cabe también definirlos de otro modo: aquéllos cuyas formas internas contienen fines dirigidos hacia ellas mismas.

Objeto del sentido interno para la sensación. A las fuerzas motrices pertenece también el entendimiento del hombre y también placer, dolor y deseo.

La religión, negocio supremo del hombre, en una alocución de la razón a sí misma. Presentada por I. K. y dedicada al Sr. Consejero Secreto Pott[115].

XXII,511 (Tourtelle)[116]. La vida (que, en la medida en que es pensada como perfecta, es sinónimo de salud) consiste, según el autor, en la confluencia armónica de todas las actividades relativas a los órganos, [que están] unidos sistemáticamente en el cuerpo animal bajo la guía de un Principio sensitivo común a todas ellas.

Cerebro, corazón y *regio epigástrico* (por medio del *diaphragma*, diafragma. Antagonismo). Contracción: tónica, atónica. *Centrum, peripheria*, enfermedad, síntomas, *miasma*.

Tercera parte

REGRESO A LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Como ya señalamos anteriormente, a partir del año 1799 se produce un viraje decisivo (abandonamos el proyectado Sistema del mundo*, del que aparecerán algunos fragmentos dispersos) hacia los temas fundamentales de la primera Crítica: revisión de la* Estética trascendental*, doctrina del* Yo pienso *(autoposición) y estatuto de la cosa en sí. El titulo que hemos dado a esta parte aparecerá más adelante (legajo I, pliego VI, pág. 3), como una especie de mirada retrospectiva por parte de Kant: desde los principios metafísicos, en lugar de progreso a la física, «regreso a la filosofía trascendental» (*Rückschritt zur Transc. Philos.*) (XXI,80), en búsqueda de una fundamentación del nuevo esquematismo del Juicio reflexionante, que permita explicar el fracaso del Sistema del mundo y lleve, por fin, a la gran obra siempre perseguida por Kant: el sistema de la filosofía trascendental en su conjunto. Aunque, como veremos en la cuarta y última parte, también este empeño fracasó (por la edad y achaques del filósofo, o por la dificultad inherente a la cosa misma, dado el punto de partida kantiano:* vid. *el fragmento de Schiller —copiado en XXI,76— para la distinción entre metafísica y filósofo trascendental), no es menos cierto que, desde el punto de vista estrictamente filosófico (ontológico), la tercera y cuarta parte en que hemos dividido esta edición contienen, en mi opinión, los pasajes más altamente relevantes de la obra póstuma. En esta tercera parte presentamos textos correspondientes a los legajos XI (*Z, AA-BB*) y VII (completo, salvo el* Suplemento V *(pliego V), que temáticamente corresponde al legajo I, y el pliego X (sin signatura): transición a la* Eticoteología *y a la* Doctrina de las Ideas).

Capítulo primero

REALIZACIÓN SUBJETIVA DEL ESPACIO

(Primavera 1800)

Agrupamos en este capítulo textos del legajo XI: los signados **Z** *y* **AA-BB** *(estos últimos situados por error al comienzo de1 legajo), así como los suplementos I y II del legajo VII, Interesantes por presentar fragmentos que deberían haber formado parte del proyectado Sistema del mundo (en especial, se estudia de nuevo el experimento mental galileano de la cuerda suspendida sobre la tierra). El tema en ellos predominante fue ya anticipado en una escueta anotación marginal a la pág. 3 del pliego VIII: «Espacio y tiempo realizados [*realisirt*]» (XXII,200). Como ya señaló Heidegger (*La pregunta por la cosa*, p. 201;* v. Bibliogr.), Realität *no significa en Kant facticidad (*Wirklichkeit*) sino aquello en que consiste la* quididad *de una cosa; en cuanto tal, corresponde a las categorías de* cualidad*, no de relación. La realización del espacio (y del tiempo), apunta pues a La* determinatio *(asintóticamente* omnimoda)j *del espacio como* res*, en favor de (para) la experiencia, y no como algo en ella contenido (caería entonces en las aporías de Zenón). Correlato del espacio «real» es la* realitas phaenomenon (KrV*, A 168/B 209); es decir: «aquello que debe ocupar en cuanto primer contenido,* quid*, el vacío de espacio y tiempo, para que algo pueda aparecer y se haga posible el aparecer, el choque de un "enfrente"». (Heidegger,* op. cit. *p. 203). Esta última cita nos lleva a la profunda matización que, con relación a la etapa crítica, realiza ahora Kant. Para albergar la* realitas phaenomenon*, el espacio mismo no puede estar vacío (contra el atomismo) sino activamente lleno por la estofa elemental y sus fuerzas (éter). Un segundo punto, igualmente importante: para que esta* forma de la intuición *(multiplicidad dada* a priori*) pueda presentarse como unidad, es necesario que sobre ella opere el entendimiento, afectándose así el sujeto como Objeto para*

*la experiencia (*intuición formal*). La doctrina de la autoafección conduce así, coherentemente, a la de la autoposición y el estatuto de la cosa en sí, temas del capítulo siguiente. El pliego Z (XXII,524) se abre ya con esta distinción fundamental:* qua *forma de la intuición (múltiple dado), el espacio es lo subjetivo de la afección externa;* qua *intuición de la forma (relación real), el espacio es el Principio de posibilidad de la experiencia. Considerado en esta última acepción (que acentúa el constructivismo), el espacio no es sino el producto primitivo de la imaginación (XXII,37): efecto del entendimiento sobre la sensibilidad, como ya indicaba la primera* Crítica *(B 152).*

Legajo undécimo
Pliego VIII, pág 1

(*Z*)[a]

XXII,524 Ciertamente, el espacio no es sino la forma de la intuición externa y lo subjetivo del modo de ser externamente afectado; y sin embargo, en cuanto que es algo dado externamente y viene considerado como relación real, debe preceder, con todo, a la experiencia, en la medida en que es pensado como Principio de posibilidad de percepciones[1].

En este respecto [es como] *debemos* representarnos la materia (lo móvil en el espacio), pero también, en ella, una fuerza motriz de unas masas que manifieste su efecto, difundido al infinito a través del espacio vacío (*actio in distans*): la materia es ilimitada, pero aquel todo de materia (cuerpo) es delimitante, y ello en virtud de dos fuerzas originarias de atracción y repulsión, sin cuyo efecto combinado no existiría materia alguna, con lo que el espacio estaría, en cuanto tal, vacío y sería sin embargo, al mismo tiempo, conocido, lo cual es contradictorio.

Hay una proposición que no está fundada en la física (doctrina de la experiencia de las fuerzas motrices)

sino que la fundamenta originariamente [y que dice] que entre cuerpos en movimiento debe haber atracción aun sin repulsión opuesta, a fin de [que haya] un *centrum* común de movimiento y que, por medio de los cuerpos celestes y de sus movimientos orbitales, ponga a aquéllos en movimiento circular en torno a un punto medio; de este modo, esos cuerpos deben moverse, en última instancia, en torno a un [medio] inmóvil en el entero espacio.

Por su movimiento en el espacio vacío, todos los cuerpos tienden a acercarse mutuamente según la ley [—proporción—] directa de la cantidad de las masas e inversa del cuadrado de las distancias, y ello mediante un impulso [*impulsus*] de atracción. (Pero en base a esto, ¿serían percibidas las distancias si las fuerzas motrices debieran ejercer su acción en el espacio vacío?). Para determinar mediante percepciones las distancias
XXII,525 el espacio debe ser perceptible, luego no puede estar vacío. Hay, pues, principios matemáticos de la ciencia natural que caen dentro de la filosofía, pues se refieren a la cualidad de las fuerzas motrices según su *causalidad*: la matemática actúa aquí como instrumento.

Estofas: complementa virium moventium materiae. La cantidad de materia no puede ser pensada atomísticamente, sino que debe fundamentarse dinámicamente. Esta fundamentación consiste en la originaria atracción de los cuerpos a través del espacio vacío que, por tanto, no puede ser ningún objeto de percepción, sino que sólo puede ser meramente pensado. El espacio inteligible es la representación formal del sujeto, en la medida en que éste es afectado por cosas externas.

De la unidad de la materia se sigue que ésta tiene un Principio común (*basis*) de sus fuerzas, que hace del

espacio ilimitado un objeto de los sentidos (*originaria basis et communis*) o que contiene una fuerza que mueve a una especie particular (*basis specifica*). La primera [base] es representada como el espacio, sustancia omnicomprehensiva representada de suyo *a priori*, sin que tenga más propiedad particular en sí que la mera ocupación del espacio. Este espacio sensible es asumido como delimitándose a sí mismo mediante fuerzas motrices.

Materia es el objeto sensible externo en general, en la medida en que éste puede ser sólo uno e ilimitado, en contraposición al espacio vacío. Sus fuerzas motrices son denominadas, en cuanto tipos específicamente distintos de materia, *estofas* (*Materies, materiei*): partes de la materia a las que convienen también fuerzas es-
XXII,526 pecíficamente distintas y que son sustancias móviles (como el ázoe, el carbono). Una de estas denominadas estofas, asumida como omnipresente y omnipenetrante, es la *estofa conductora*, que es meramente hipotética (el calórico): a saber, que es apropiada para [dar cuenta del] movimiento y distribución de todas las estofas; también puede muy bien tratarse de una mera cualidad del movimiento[2].

El espacio como objeto de los sentidos —y por tanto de las fuerzas motrices de la materia— y el tiempo o momento del movimiento en aquélla, son representaciones —dadas *a priori* en la intuición— de la materia en su composición, en relación con la cual [materia], *atomi el inane* son sus delimitaciones[3]; atracción y repulsión contienen empero lo formal de esta intuición. La atracción originaria en la gravitación, etc.

El espacio no es ningún Objeto externo de los sentidos, sino la forma subjetiva de la intuición; en con-

secuencia, no es nada externo a nosotros, sino meramente el modo subjetivo como nosotros somos afectados por las cosas exteriores. Cuando se dice que una cosa está en el espacio, ello significa únicamente que nosotros somos afectables por las cosas exteriores[4].

La presencia (*praesentia*) de un objeto en el espacio está determinada en el concepto de espacio al mismo tiempo que la omnipresencia (*omnipraesentia*), es decir: esa presencia está omnímodamente determinada; y hay solamente un espacio y un tiempo.

De la materia pueden hacerse objetos sensibles subjetivamente, no objetivamente; dinámicamente, por momentos de fuerzas motrices, no atomísticamente, por elementos. La aceleración producida por la misma fuerza no procede mediante momentos [cada vez] mayores, sino por el mismo momento, desde el principio hasta el final, [5] salvo en el caso de distancias distintas.

Atracción universal; al principio, de los cuerpos celestes, y después, de la materia en general.

Por lo que a la última concierne [hay que admitir]
XXII,527 también una repulsión universal, sin la cual toda materia confluiría en un punto. Aquella [materia] que, si una de estas fuerzas fuera suprimida, dejaría de suyo vacante un espacio vacío, pero que también por atracción interna formaría de suyo un todo, es el éter en la repulsión (materia de la luz), y el calórico en la absorción y en la presencia penetrante interna[a].

XXII,528 Materia imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible. Esto último es lo que hace del espacio un objeto de los sentidos externos; lo convierte, pues, en perceptible. Objeto de experiencia. …

Las *leyes* del movimiento fueron suficientemente establecidas por las tres analogías de Kepler, las cuales eran, en su conjunto, mecánicas. Huyghens conoció también el movimiento compuesto —pero derivado —, producido por fuerzas que tienden a alejarse del punto central y a acercarse continuamente a ese punto (*vis centrifuga et centrípeta*); sin embargo, por próximos que ambos [investigadores estuvieran del descubrimiento de Newton] (también Galileo había ya indicado hacía mucho tiempo la ley de caída de los graves, que tienen en sí un momento de aceleración en su caída aproximadamente igual), todo lo conseguido seguía siendo empirismo de la doctrina del movimiento y faltaba en todo caso, un Principio que pudiera denominarse universal con toda propiedad, esto es: un concepto racional del que fuera posible concluir *a priori* —como de una causa su efecto— una ley de determinación de las fuerzas; y fue Newton el que pro-
XXII,529 porcionó esta explicación, al llamar *atracción* a la fuerza motriz, con lo que se advirtió que esta causa ejercía su acción inmediatamente desde el cuerpo mismo, no por comunicación del movimiento a otros cuerpos: no mecánicamente por tanto, sino de un modo puramente dinámico.

Pero de este modo se hizo manifiesto que esa fuerza, dominante en el entero espacio cósmico, no podía ser empírica, pues contiene *a priori* una ley. Por medio de ella conoceremos las posiciones en que [se ejerce] esta atracción universal, la cual implica —en su comparación con otras— un mayor o menor momento de aceleración, así como [conoceremos] las distancias a que la atracción se ejerce; debemos, pues, saber esto

de antemano, antes de aplicar la ley de gravitación a una parte cualquiera de la materia; la *actio inmediata in distans* no puede producir percepción alguna en el sujeto intuyente, porque el espacio es vacío y [por tanto] no sensible en absoluto.

Por tanto, para que [un cuerpo] pueda ser reconocido a distancia como tal debe haber materia en contacto, es decir: no debe desplazarse a través de un espacio vacío (pues esto no puede ser percibido), sino moverse en medio [de materia]; sólo así cabe entender que un cuerpo pueda ejercer influjo sobre otro sin intervención de una materia interpuesta, y ello mediante atracción, que aun sin ser de suyo susceptible de ser percibida en absoluto, ni ocupar sustancialmente el espacio, determina al [cuerpo a ponerse] en movimiento mediante fuerzas haciendo así del espacio vacío un espacio indirectamente sensible. Sólo así puede darse el movimiento de una materia que actúa a distancia en línea recta y en un cierto tiempo.

A este Principio newtoniano de la atracción universal a través del espacio vacío corresponde, ahora, un
XXII,530 Principio análogo, de repulsión (*virium repellentium*), la cual tampoco puede ser de suyo objeto de experiencia, siendo sin embargo necesaria para presentar exteriormente al espacio como Objeto de los sentidos. La materia se caracteriza por actuar a distancia sobre los sentidos, no entendiendo por ello que la materia interpuesta afecte al sujeto, sino más bien que es el objeto distante el que se manifiesta inmediatamente en la sensación y en la *intuición* empírica. Luz y sonido (con sus colores y tonos) son los medios [*Überschritte*] que hacen que una acción a distancia (*actio in distans*) pueda ser representada como inmediata. No vemos ni oímos

luz y sonido —como si se tratara de algo en contacto inmediato con nuestros ojos u oídos— sino que percibimos un influjo de los Objetos sensibles sobre nuestros órganos, y [los percibimos] como alejados de nosotros.

Las modificaciones meramente subjetivas de animación de nuestras percepciones son denominadas sentimiento [*Gefühl*]: una percepción interna cuyo estado nos vemos impulsados a conservar o a librarnos de él, lo cual no es competencia de nuestra presente investigación (meramente teorética)[6]. Sólo tenemos que ver aquí con el problema de la filo[sofía] trasc[endental]: ¿cómo son posibles conocimientos sintéticos *a priori*?

XXII,531 [a]Lo primero que, a este respecto, pertenece a la filosofía son las fuerzas de atracción de los cuerpos. ¿Cómo podemos fundamentar *a priori* un sistema de las fuerzas motrices en el espacio, y en primer lugar de la atracción de los cuerpos a través del espacio vacío? El espacio mismo no puede mover los cuerpos. El Principio causal (*causarum efficientium*) del movimiento requiere que en el espacio domine una fuerza por la cual sean puestos los cuerpos en agitación, según sus masas, y en relación inversa de los cuadrados de las distancias en que estén situados (en cuanto éstas parecen existir ya antes de que los cuerpos sean puestos en estas relaciones, de modo que es el espacio en sí mismo lo que parece moverlos). La cuestión es, por consiguiente: ¿cómo es posible la experiencia del espacio, del todo espacial y de los lugares en que los cuerpos son solicitados por la atracción?

[a]¿Por qué los Principios de la ciencia natural son precisamente los filosóficos, y cómo la matemática viene en su ayuda sin ser el fin de aquéllos? ¿Por qué

comienzan (los filosóficos) por el Principio dinámico (no mecánico) de atracción, y no ya inicialmente por la repulsión? ¿Y por qué tampoco por *viribus centripetis*, como Huyghens?

Los Principios de la ciencia natural constituyen por tanto una ciencia científica [*scientifische Wissenschaft*][7] en cuanto sistema que: 1) es [dado] filosóficamente por conceptos *a priori*; 2) en cuanto intuición pura, es dado por la matemática como instrumento de la representación sensible.

El espacio mismo debe ser dado primero como objeto externo de los sentidos —y el tiempo como objeto interno— (aquél para la intuición; éste para la sensación); y la comunidad de sustancias tiene, en primer lugar, relaciones matemáticas del movimiento mediante relaciones espaciales externas que son mecánicas, pero luego hay también relaciones dinámicas según la cualidad, que muestran una tendencia a la física. *Estofas* como particulares fuerzas motrices de la materia. Aquéllas son atracción y repulsión.

Pág. 3

Pr[incipios] matemáticos de la *filosofía natural* (no meramente de la ciencia natural, *Scientiae naturalis*) que, por consiguiente, no presentan en un sistema simplemente la cantidad, sino también la cualidad de las fuerzas motrices de la materia, y ello bajo un Principio de posibilidad de la experiencia, constituyendo así la Transición de los pr. metaf. de la c. nat. a la física, sin la cual ni siquiera la física misma tendría lugar como doctrina de la experiencia de la c. n.; esos Principios son lo que[a] constituye el problema de aquello que entendemos bajo la expresión de filosofía natural, según sus pr. matemáticos.

XXII,332 Los lugares para las[b] fuerzas motrices en el espacio, externamente, y los grados de su efecto en el tiempo, internamente, contienen los Principios *a priori* en un sistema de fuerzas; y la Transición, que no es ya una metafísica pero tampoco aún una física, contiene el concepto de relación de la unidad cuantitativa y cualitativa de un sistema en la reciprocidad (interacción) de sus determinaciones. En la atracción universal, el espacio es al mismo tiempo determinante y determinado. Las fuerzas motrices de atracción de los cuerpos tienen que hallarse en el esquematismo de aquéllas con anterioridad a la existencia del movimiento mismo, aunque el espacio esté vacío y la omnipenetrante atracción gravitatoria no sea ninguna estofa (parte elemental de la materia), que pudiera encontrarse en aquél; por consiguiente, no forma parte de la materia ni es de suyo un objeto de percepción (representación empírica con conciencia).

Las fuerzas motrices en el espacio, sin la existencia de los objetos sensibles en éste, designan el Objeto en el fenómeno, y contienen, en consecuencia, solamente lo subjetivo del modo de representación, no un conocimiento del objeto según lo que éste sea de suyo. Si, con excepción de un cuerpo, no hubiera nada en el universo, el espacio en que tal cuerpo está contendría, sin embargo, infinitos lugares, en uno de los cuales sería posible que existiera otro cuerpo cuyo movimiento fuera inducido por el primero (atracción); la determinación de estos lugares contendría entonces *a priori* un fundamento real, o sea, un concepto (p. e., el de atracción).

La cantidad de materia puede ser medida sólo [por] [c] atracción, [gravitación] según la distancia de los

cuerpos atraídos (en razón de su peso) y en relación inversa del cuadrado de aquélla, y las fuerzas tienen sus lugares —determinables *a priori* para un cuerpo— sin que este cuerpo esté presente en *ellos*. Esto compete a los pr. matem. de la c. n., en base a los cuales es determinable el espacio según sus tres dimensiones, y
XXII,533 el tiempo en una (la sensación como grado de percepción); y es determinable mediante una magnitud que crece o disminuye del cero al infinito, o que puede desaparecer por *a –a*.

Ahora bien, ¿cómo pueden encontrarse en el espacio —regido por la pura atracción— fuerzas coexistentes en las cuales puedan ser situados los cuerpos, e inductoras del movimiento de éstos, sin cosas (sustancias) que ocupen lugares en aquél, [lugares que] están como esperándolas? La atracción actúa, ciertamente, según aquella relación matemática, en el entero espacio cósmico y en todos los puntos de éste. Pero como la repulsión puede ser eficiente [sólo] por contacto, ¿podrá acaso propagar las fuerzas y llevarlas a lugares distintos, allí donde su acción no existe ya?

El Principio matemático de la atracción universal no es, propiamente, objetivo, sino que es subjetivamente un Principio del entendimiento que determina dinámica, no mecánicamente, al espacio en vista de las fuerzas motrices en éste. La determinación mecánica de las fuerzas motrices mediante fuerzas centrípetas y centrifugas —como la producida por una piedra en movimiento giratorio— presupone ya de antemano movimiento y un Objeto de experiencia de las fuerzas. La [determinación] dinámica en el espacio vacío es un Principio de las fuerzas del movimiento de la

materia para mover, mediante atracción y repulsión, cuerpos a distancia (*gravitatio et sensatio in distans: lux*).

Cuando la atracción de un cuerpo es pensada como si no existiera ningún otro cuerpo [y][a] sin embargo son puestas en el espacio fuerzas motrices a diferentes distancias, deberán ser éstas representadas como estando a su vez en mutua relación activa en el espacio vacío; el espacio mismo debería contener una fuerza que moviera sus partes entre sí. No se trata, pues, de una representación de los espacios (de esta atracción) como cosas [*Sachen*], sino de un mero concepto de relación de las posibles atracciones entre los cuerpos, a fin de poner a éstos en movimiento mediante atracción y repulsión, no por medio de fuerzas centrifugas y centrípetas.

Las *estofas* son fuerzas radical o directamente motrices de la materia, y en ellas se encuentra la base, es decir, el punto de unión, de esas fuerzas. La estofa (*materia ex qua*). Los diferentes *elementos* de la materia son estofas, no diferentes *momentos* del movimiento de la primera, [de la materia ?].

XXII,534

Por lo que respecta a la diferencia especifica de lo múltiple de la materia según su cualidad, los Principios originarios [*Urprincipien*] de aquélla (*elementa primi ordinis primitiua*) son *estofas primordiales* [*Urstoffe*] (στοιχεῖα), ya no resolubles en otras de distinta especie, es decir, en la medida en que pueda separarse una de otras por disolución (hidrógeno, carbono, etc.); en este caso se dice que una es *basis* de la otra (no pueden ser denominadas *bases*, porque una base no es sino un concepto de relación, de modo que una puede servir de *basis* de muchas fuerzas motrices distintas).

Se denomina estofa hipotética a aquélla cuya existencia no puede ser probada, aunque sí supuesta [*meynt*] para utilizarla como explicación de ciertos fenómenos; entre ellas debe contarse fundamentalmente [*hauptsächlich*] el calórico omnipenetrante. Es, con todo, más aconsejable hablar de fuerzas que de estofas.

[a]Del momento del movimiento (fuerza muerta) y de la aceleración por impacto; y de la fuerza viva (*percusio*) en un instante (*ictus*).

De la vida y el organismo; de la enfermedad, el sueño y la muerte. Del sistema de los cuerpos vivos en cuanto uno pertenece, como miembro, a la vida del otro (p. e., reno y musgo, oveja y lobo).

Percepción interna en la sensación. Tender hacia ésta o apartarse de ella. Placer y dolor. Pertenece a la física, no pertenece al fenómeno como intuición, sino a la autonomía.

La atracción negativa es repulsión: *a* y –*a*; una pasa a la otra a través de O.

Scientiae nat. princ. vel philosophica vel mathem.

Scientiae nat. princ. physica vel anticipantia vel consequentia.

XXII,535 Atracción, anterior a la repulsión.—Repulsión, anterior a la atracción.—Fuerzas de la sensación: determinantes de sí mismas.

Que todos los planetas y sus satélites se muevan en rotación y a la vez progresen de occidente a oriente es algo debido al fenómeno de la mano derecha e izquierda: *inicio y terminación de la percepción*.

Las primeras relaciones dinámicas de la materia son las fuerzas atractiva y repulsiva, no la centrifuga y

centrípeta. El universo no es un cuerpo, sino la *basis* de los cuerpos.

Si existiera solamente un cuerpo único en el espacio se le podría pensar tan pequeño como un punto, pues la atomística es inadmisible. No quedarla, por tanto, otra cosa que fuerzas sin sustrato [*Subject*], es decir: todo espacio, en cuanto *continuum*, está lleno de materia de cuerpos posibles en mutua atracción y repulsión. *In actione reciproca*.

La receptividad de los fenómenos está basada en la espontaneidad del componer, en la intuición de sí mismo.

Materia es aquello que hace del espacio un objeto de los sentidos. (Objeto de percepción posible): (consecuencia de esto es la definición de la materia como lo móvil en el espacio). Las partes específicamente distintas de la materia en vista de las fuerzas motrices son estofas, *Stoicheia*, mutuamente penetrantes en el mismo espacio.

Supongamos que esté presente en el universo un cuerpo único: la cuestión es si habrá entonces —omnipresente en el espacio infinito— fuerza de atracción, aun cuando sea inútil para ese espacio, o si no existirá de hecho [*wirklich*] nada fuera de él, [del cuerpo], y si en cambio, en el momento mismo en que sea puesto allí un segundo [cuerpo], se manifestara aquella [fuerza] sobre ese segundo [cuerpo].

Debe tenerse previamente una representación intuible de la magnitud del espacio, de los lugares y po-
XXII,536 siciones de éste, junto con su configuración, para poder determinar lo que en él exista. Pues sólo hay un

espacio y un tiempo. Los objetos sensibles en ellos son solamente puestos allí.

De las atracciones según la relación inversa de los cuadrados de la distancia, en la medida en que se trata de una regla dada *a priori*, cuyo fundamento está en el espacio: algo así como un poner experimentando [*experimentirten Selzen*][8].

Pág. 4

No es el Objeto de la intuición del espacio lo determinado previamente por el concepto de composición de lo múltiple, sino el sujeto como esquema de las fuerzas motrices según la forma, en orden a la atracción universal. La atracción de los cuerpos aún no existentes en el espacio es[a] como el trazado [*Zeichnen*] de las figuras para la geometría: no fuerzas motrices existentes en el espacio y dadas de antemano, sino condiciones de la intuición bajo las cuales puedan darse aquéllas[9], a saber, las [fuerzas] de atracción en relación inversa de los cuadrados de la distancia de objetos de percepción posibles, en caso de que estos objetos fueran dados al respecto.

XXII,537 ¿Cómo es posible percibir la atracción de los cuerpos a través del espacio vacío? Esta pregunta presupone esta otra: ¿cómo es posible percibir las relaciones de lugar, tanto de los cuerpos como de su desplazamiento en el espacio vacío?

Las fuerzas motrices que afectan los sentidos del sujeto entregan el Objeto en el fenómeno, es decir: tal como es *subjetivamente* objeto de intuición, no como deba ser pensado objetivamente para conocerlo. Se trata aquí solamente de la relación de las fuerzas motrices con la totalidad del espacio en cuanto Objeto de los sentidos, representado como unidad absoluta y li-

gado a los cuerpos del universo por la atracción (gravitación reciproca, según la relación universal de los cuadrados de la distancia).

¿En base a qué es percibida o es determinable en general la distancia del punto de atracción del cuerpo motor en el espacio vacío? Pues el cuerpo cósmico no puede pesar; su cantidad de materia puede ser determinada sólo relativamente, cuando por aceleración desplaza a otro de su lugar; [aislado] no puede ser percibido por ninguna intuición.

Los movimientos de luz y sonido son *media* a través de los cuales pueden ser determinadas las distancias, en virtud de fuerzas motrices. Ambos tienen también cualidades peculiares (subjetivamente) de la sensación.

Tampoco es posible determinar la distancia de ningún otro cuerpo en el espacio vacío mediante ninguna experiencia, porque lo absoluto de la cantidad de materia no es de suyo determinable; por tanto sólo [lo será] (como antes se ha dicho) a través de *media*, que precisan un tiempo para su movimiento.

Todo cuerpo, es decir: una materia que se limita a sí misma por atracción de sus partes, pone en acción fuerzas atractivas en el espacio infinito en todos los puntos —ellos mismos no atrayentes, por no ser sustancias (átomos)—, o sea, en el espacio vacío; y ello según la relación inversa de los cuadrados de la distancia de estos cuerpos y de todas las partes materiales de que está compuesto. El cuerpo mismo está formado por atracción y repulsión, o sea, que su materia está en
XXII,538 cohesión; pero sus fuerzas motrices en el espacio vacío (o lleno, en la medida en que el circulo de acción de la atracción no está obstaculizado ni limitado, dado que

su atracción (atracción gravitacional) se ejerce en el espacio infinito) están[a] presentes en todos los puntos (*virtualiter* o dinámicamente, aunque no *localiter*, o sea, mecánicamente). Estos puntos no son ellos mismos atrayentes, ni tampoco átomos.

[a]Con respecto a la atracción pura de los cuerpos (es decir, de una [cosa] tal que no esté en contacto con otras), se pregunta cómo pueda estar el cuerpo dinámicamente presente de modo inmediato en un punto distinta de él, pues es ese modo de presencia el que se halla idénticamente en el concepto de atracción a distancia.

Ahora bien, representarse la fuerza motriz de una cosa en un lugar en que esa cosa no está es algo imposible; por tanto, es también imposible y absurdo asumir de antemano una atracción (como fuerza motriz) en el espacio con anterioridad a que previamente exista en ese lugar el Principio motor.

Debe darse pues de antemano un espacio sensible, es decir una materia sobre la cual pueda el sujeto ejercer acción y reacción; la atracción en el espacio vacío es imposible, pero no lo es en cambio una acción efectuada *como si* [*gleich als*] se hiciera a través del espacio vacío.

La atracción universal, con su determinación matemática, no es pues ningún Objeto de la física (en cuanto doctrina de la experiencia), sino de la metafísica; por consiguiente, pertenece solamente a la Transición de éste a aquélla[10].

La atracción gravitatoria no es ningún Objeto de sensación y percepción inmediata con conciencia.

XXII,539 [b]De los progresos en *Philosophia naturalis* hasta llegar a los Principios matemáticos de ésta, que son apodícticos, y cuyo círculo —Galileo, Kepler, Huyghens — se cierra con Newton; en el caso de este último, la atracción primitiva y la repulsión primitiva —aquélla, en la gravitación mutua de los cuerpos (en las fuerzas centrales por ella producidas); ésta, en los movimientos internos de la luz y los colores, el sonido y los tonos; una movida en línea recta y la otra, en ondas— producen los fenómenos externos, cuyas leyes tienen como objetivo, directa o indirectamente, *conocimiento o sentimiento* (de placer o dolor).

Un error en la disposición de los pliegos del legajo XI ha hecho que los apéndices AA y BB sean justamente los pliegos I y II —los primeros son aquí los últimos—, que traducimos a continuación.

Pliego I, pág. 1

AA[a]

XXII,425 El espacio mismo no puede convertirse en objeto de experiencia (pues es solamente la forma del sentido externo, e intuición pura *a priori*).

Tampoco cabe pensar en fuerzas motrices en el espacio, p. e., la de atracción, presentes en los lugares y posiciones en que actúan, sin pensar al mismo tiempo en una materia dada a éstas como sustancia móvil y motriz.

Si se admite ahora una atracción eficiente a cualquier distancia en el espacio (al infinito) según la ley de la relación inversa de los cuadrados de las distancias, no obstaculizada por nada, sino tal que mueva a través de todos los otros cuerpos como si lo hiciera a través del espacio vacío, siguiendo por completo la ley indicada, que es denominada atracción gravitatoria, puede decirse entonces que el mencionado cuerpo —

p. e., la luna— actúa allí donde no está, porque lo que sí está, en cambio, es una fuerza motriz (de atracción) a una determinada distancia de la tierra; el [cuerpo] no existe allí en sustancia sino que, en su lugar, hay tan sólo una fuerza atractiva ejercida a distancia desde la tierra.

Ahora bien, de la existencia de esa fuerza motriz en la órbita de la luna, que seguiría teniendo lugar aun cuando desapareciera el cuerpo atraído, ¿es acaso posible tener, no diré experiencia, sino siquiera una percepción?

Para que la atracción se convierta en objeto de percepción se requiere que sea un objeto de los sentidos,
XXII,426 afectados por ella. Pero si tal cosa debe acontecer de modo inmediato, sólo podrá hacerse mediante repulsión (oposición real *a* –*a*), gracias a la cual el espacio vacío resulta, no sólo ocupado, sino activamente lleno. Si ambas fuerzas unidas deben, empero, producir la percepción del espacio, esta materia repelente deberá entonces ser motriz precisamente en línea recta y sin intersticios [continua], cosa que sólo puede ocurrir en el caso de la luz, para la cual existe un órgano que es afectado por ella[11].

El entendimiento no puede tener más sistema de fuerzas motrices de la materia en el espacio que el que él mismo se hace a partir de un agregado (de percepciones), según un principio. El sistema de la atracción reciproca universal de los cuerpos en relación inversa de los cuadrados de las distancias es, pues, aquello que comprehende *a priori* en la intuición pura (no empírica) los principios matemáticos según condiciones formales; hay por tanto pr. matemáticos de la c. n., aunque no ciertamente de la *Scientia naturalis*, que podría

contener también principios empíricos, sino de la *Philosophia naturalis*; y ello no meramente como compendio (*complexus*) sino como en un sistema de intuiciones en orden a los conceptos de unidad de experiencia posible (pues un agregado de percepciones no constituye aún experiencia, ya que ésta debe encontrarse tan sólo en un sistema de percepciones y debe ser hecha según Principios *a priori*).

Hay *solamente un espacio y solamente un tiempo*, y una sola materia que los llena activamente, los cuales comprehenden el sistema del mundo como un todo absoluto, tanto externamente en el espacio como también internamente en la sensación. Estas [fuerzas] no reaccionan entre sí lógicamente, como *a* y *non a*, sino como *a* y –*a*; y, en cuanto tales fuerzas (p. e., la atracción y la repulsión), no existen como elementos, sino como momentos del movimiento en el espacio; por el contrario, sólo los elementos dados en sustancia constituyen el sistema del mundo.

En el sistema newtoniano de la atracción gravitatoria no son admitidas fuerzas que actúen desde todos los puntos de la esfera de atracción del cuerpo según la relación inversa del cuadrado de la distancia, como si [salieran] de puntos centrales de suyo motores, [*interrupción*].

XXII,427 [a]La materia como edificio cósmico o como estofa cósmica. Infinita sin espacio vacío. Objeto de los sentidos.

No existen aquí Objetos de intuición empírica, ni aprehensión de lo dado, sino únicamente leyes de percepción posible que contienen el fundamento de posi-

bilidad de la experiencia en general, la cual contiene la unidad del *complexus*.

No son *atomi el inane* los que constituyen el Objeto de la intuición sensible, por cuya mediación son dados los Objetos, sino lo subjetivo de la forma como *phaenomenon* y fenómeno[12], etc.

Ninguna magnitud es aquí absoluta, con excepción de la del entero éter, que es la unidad.

Del edificio cósmico de De Luc, en una cáscara de nuez[13].

[a] De si pueda aceptarse que la masa de un cuerpo con un cierto *volumen* sea tan pequeña como se quiera. De si se le pueda hacer desaparecer hasta llegar al átomo.

El grado de perceptibilidad, es decir, de sensación, puede ser menor o mayor al infinito.

Pág. 2

Los primeros cinco párrafos de esta página repiten, con algunos matices, las consideraciones ya conocidas sobre el lugar de las fuerzas y los cuerpos en el espacio. Por ello no traducimos estos pasajes.

XXII,428 La cantidad de materia de los *cuerpos celestes* que manifiestan sus fuerzas atractivas mediante esos movimientos, así como su entero sistema, el cual —dada la absoluta unidad del espacio y el tiempo— es ilimitado, es decir que la suma de los Objetos de percepción se halla en un infinito progreso, y en un todo nunca acabado —por ser mero fenómeno—; y la magnitud de este sistema, del cual dice De Luc que él se atrevería —*hasta donde alcanzan los sentidos*— a representarse el universo entero (para el entendimiento) en una cás-
XXII,429 cara de nuez: no es ésta una expresión audaz y temeraria, pues no dice otra cosa sino que la magnitud y

cantidad de aquellos [cuerpos, ¿] no es nada absoluto, sino meramente lo relativo de éstos: aquello que, tanto por lo que respecta a lo mecánico como a lo dinámico, no permite que se dé ninguna determinación de límites. Pues el espacio vacío, que se extendería más allá de los límites de la materia, no es ningún objeto de percepción posible: y una limitación de lo fáctico con la nada es un concepto contradictorio. Ensamblar [*zimmern*] un mundo a partir de corpúsculos indivisibles (*atomi*) y del espacio vacío (*inane*) no significa otra cosa que contradecirse en el propio concepto. No hay ciertamente ningún atomismo matemático, composición de una magnitud espacial a partir de puntos, es decir (partes) simples (partes absolutamente indivisibles de la materia); ni hay tampoco corpúsculos físicamente indivisibles (*corpuscula physice indivisibilia*) tales que ninguna fuerza de la naturaleza podría dividirlos; porque a toda fuerza se contrapone otra aún mayor.

La materia puede, empero, contener una diversidad de *estofas* (*virium agitantium differentia specifica*). Esta multiplicidad de fuerzas, distintas según la cualidad (oxigeno, carbono, etc.), llega hasta una materia que, en cuanto estofa originaria, confiere a todas las estofas una agitación primordial y unifica aquellas fuerzas; esta materia es [denominada] calórico y también, en cuanto modificaciones particulares [de ella], estofa lumínica, y unifica las fuerzas motrices para el entero espacio cósmico.

Debe haber, en primer lugar, una materia que ocupe todo el espacio (del mundo), lo llene activamente o no, a fin de hacer del espacio —que, de otro modo, sería tan sólo la forma subjetiva de la intuición— un objeto sensible (por tanto, también de percepción po-

sible). *Principia Elementa*: στοιχεῖα. Las fuerzas, atrayentes en los puntos de atracción según las distintas distancias de las fuerzas motrices que actúan en ellas, no están contenidas en esos puntos, sino en el cuerpo que ejerce la atracción. Los cuerpos gravitan entre sí en el espacio vacío. Las sustancias atrayentes son susceptibles de mutación local (*locomotivae*). El cuerpo *mueve* inmediatamente a distancia por atrac-
XXII,430 ción, en las diversas distancias, como cuando un cuerpo atrae a otro a través del espacio vacío; en cambio, es *interne motiv* cuando la mera materia atrae a otra para formar un cuerpo, cosa que sólo puede tener lugar por una repulsión conectada con aquella (atracción), porque sin ella la materia se concentrarla en un sólo punto (no en razón de $+ a - a$. sino de $a \times 0 = 0$). La materia no tiene ninguna *vim locomotivam*(pues llenaría entonces activamente todos los espacios, o sea, el todo del espacio) sino sólo *vim interne motivam*. Un cuerpo, en cambio, sí [la tiene].

Una fuerza motriz que no esté sustancialmente presente es puramente dinámica. La que para actuar deba estarlo, es mecánica. La que deba ser ambas cosas conjuntamente, es fisicomecánica.

Objetos sensibles son materia y cuerpos.

Fuerzas motrices, atracción y repulsión.

Fuerzas que actúan externa o internamente: movimiento y sensación.

Los principios de una *Scientia naturalis* están fundados matemáticamente sobre *intuiciones* (puras), o filosóficamente sobre conceptos; en ambos casos, sobre Principios *a priori*. Cada una de esas [disciplinas], to-

mada por separado, no produce de suyo ningún conocimiento racional (*a priori*).

La ciencia natural, que debe proceder por Principios *a priori* —sin ello no sería ciencia en absoluto— gira en torno a dos goznes o batientes: uno, el de la filosofía, y otro el de la matemática. No se trata de que ellas sean pensadas como dos ciencias específicamente distintas y *agregadas* una junto a otra —una como suplemento de la otra— sino como recíprocamente enlazadas en un sistema (del cual proceden las dos), igual que la física procede de los pr. metafísicos de la c. n.

Pág 3

Estas estofas no deben por ello ser despreciadas como meras hipótesis, como si fueran admitidas simplemente para explicar ciertos fenómenos, pues si ellas deben ser consideradas como las únicas para [dar cuenta del][a] primer movimiento y el todo absoluto
XXII,431 de las diferentes estofas y de sus fuerzas motrices: su Principio de unión —[que][a] el espacio mismo contiene en la intuición— entonces deberá ser éste asumido como sensible por los sentidos (de vista, oído y tacto).

La atracción de los cuerpos según la relación inversa de los cuadrados de la distancia presupone, en primer lugar, relaciones espaciales entre ciertos todos o masas de materia, en los cuales se han configurado previamente materias que, difusas en el espacio cósmico, constituyen un *continuum*; y [presupone también] un espacio sensible en el cual aquéllas se configuraron a ese respecto. Pues el espacio vacío no es un objeto sensible de percepción (representación empírica con conciencia); del mismo modo, tampoco las fuerzas que afectan al sujeto en orden a la intuición espacial son objetos externos en el fenómeno (son válidas sub-

jetivamente). En segundo lugar: estas fuerzas son lo pensable (*cogitable*) de la intuición pura de *relaciones* espaciales de la materia, la cual hace en general sensible al espacio en que pueden moverse los cuerpos (*spatium dabile*); si no se pusiera a la base una materia que llenase primero el espacio cósmico con fuerzas de repulsión, sería un concepto contradictorio consigo mismo el admitir la existencia de fuerzas externas *atrayentes (vires stabiles)* en el espacio externo al cuerpo, pues estas fuerzas harían que todas las partes de la materia desaparecieran en un único punto, en virtud de su mutua atracción, a menos que se les opusieran simultáneamente [fuerzas] *repelentes*, que convertirían al espacio, como *expansum*, en objeto de percepción[14]; y, en la medida en que éste se limita a sí mismo mediante sus propias fuerzas internas de atracción, forma[a] cuerpos.

Las fuerzas motrices pueden suscitar mutaciones locales (*vires locomotiuae*) o alterar internamente (*interne motiuae*). Aquéllas pueden, en cuanto cuerpos, [actuar] inmediatamente a *distancia o ser por contacto*. De éstas,
XXII,432 cabe pensar a la primera como fuerza que mueve sin contacto e inmediatamente, por consiguiente a través del espacio vacío: *atracción*. Por su parte, la segunda es el movimiento interno de penetración de los cuerpos en virtud de una materia de repulsión de las partes internas del cuerpo, la pura *estofa de expansión*: el calórico. Ambos tipos de fuerzas [son] considerados como esparcidos por el todo universal, pudiendo ser considerados como fuerzas hipotéticas.

La existencia de fuerzas motrices en el espacio, en la medida en que éstas afectan al sentido, es el fundamento de posibilidad de percepción de objetos exter-

nos, y lo formal de su intuición es lo subjetivo de la unidad de lo múltiple de las cosas externas en el fenómeno. Junto a ello se encuentra lo interno de la intuición en el tiempo, en vista de la percepción interna (sensación), cuya magnitud tiene un grado; y así como allí era representada *a priori* una absoluta unidad cuantitativa, en este caso se trata de una incondicionada unidad cualitativa; ambas, en el fenómeno, es decir en conformidad con el modo en que el Objeto[b] es afectado o se afecta a sí mismo. Espacio y tiempo no son pues objetos, sino formas de intuición, ni tampoco son de suyo [*selbst*] Objetos de los sentidos; y las fuerzas en ellos motrices no pueden ser tenidas —en cuanto dadas para sí— por objetos de percepción y, en consecuencia, tampoco como experiencia, que es su sistema.

La *materia*, pues —en cuanto compendio de lo móvil en el espacio—, se fundamenta a sí misma como cuerpo, cuando estas fuerzas se constituyen a sí mismas en un agregado que se autodelimita mediante sus propias fuerzas, es decir: cuando la interna atracción de sus partes contiene al mismo tiempo la repulsión de éstas; y si ésta no reacciona sólo contra la divisibilidad, sino también contra el desplazamiento interno de las partes [resulta] un cuerpo sólido; en caso contrario, un cuerpo fluido. Si este cuerpo fluido no manifiesta ninguna atracción apreciable entre sus partes, se
XXII,433 trata de un fluido expansible, incohesible, imponderable, incoercible e inexhaustible; no se llama entonces cuerpo, sino estofa (*materia elementaris*): *estofa fundamental, comparative talis*.

Lo primero que debe preceder a la composición y al compendio de fuerzas motrices no es la concordan-

cia en una regla universal, sino el Principio de cualificación en una regla universal. De otro modo, todo sería mera forma sin contenido. La atracción, y las distancias a que ésta actúa, son indeterminadas, en cuanto que los cuerpos y su cantidad —que pueden confluir atomísticamente en un punto— no pueden proporcionar, sin repulsión originaria, más que un agregado, no un sistema de ellos.

Un cuerpo aislado, situado en el espacio cósmico, no tiene peso de suyo, pues ningún otro lo atrae. En cambio, allí donde se dé otro cuerpo, el primero gravita hacia él. Pero ¿a qué distancia? Ésta no puede determinarse, ni por atracción, ni por la materia interpuesta como objeto sensible. ¿Cómo constituye la materia un todo elemental de la absoluta totalidad, [es decir de] lo que está dinámicamente presente por todas partes y es idéntico al *spatium sensibile*, que no es dado, sino pensado?

[a]La materia es lo *stabile, fixum* (las fuerzas motrices de atracción son lo cambiante (*transitorium*)). Primero *Sparsim*, luego *coniunctim*.

El *nihil* de la sustracción: *a –a = 0*, o del *defectus: a x 0 = 0*, la contradicción.

Pág. 4

El espacio no es un objeto de intuición, ni pura, ni empírica —de percepción— (ninguna cosa subsiste de suyo), sino sólo un modo de intuición: la intuición misma. Que él sea algo externo, distinto del sujeto,
XXII,434 no significa sino que esta intuición es originaria[15], no derivada de la percepción: significa tan sólo lo subjetivo de la unidad sintética de lo múltiple, la cual precede *a priori* a las relaciones formales de aquello en el fenómeno. De ahí que los movimientos y las fuerzas

motrices en el espacio puedan, según Principios trascendentales *a priori*, preceder de antemano al Principio de posibilidad de un sistema de percepciones en favor de la experiencia.

El *médium* por el que percibimos las cosas como externas a nosotros es luz y *sonido*. Son percepciones mediatas. A las inmediatas corresponde el calor[16].

Espacio y tiempo no son *objetos* de intuición. Si lo fuesen, serían entonces cosas efectivamente existentes, y necesitarían de otra intuición para ser representados como objetos, y así al infinito[b]. Cuando son PURAS, las intuiciones no son percepciones (es decir, empíricas) porque para ello haría falta fuerzas que determinaran los sentidos. ¿Pero, cómo es posible que intuiciones puras den al mismo tiempo los *principia* de la percepción, p. e., la atracción de los cuerpos celestes?

[Espacio y tiempo no son *objetos* de intuición,][a] sino formas subjetivas de la intuición misma, en la medida en que contienen un Principio de proposiciones sintéticas *a priori* y de posibilidad de una filos[ofía] trasc[endental]: fenómenos previos a todas las percepciones. Espacio en tres dimensiones, tiempo en *una*. Lo formal de la intuición sensible en el sujeto se convierte aquí en Objeto, y en fuerzas motrices en el espacio, en donde nada hay (sustancialmente) como sensible (*sensibile*), sino que contiene fuerzas motrices y por tanto Objetos de percepción. La atracción de los *cuerpos* a distancia, y la repulsión (gracias a la cual son ellos cuerpos, es decir materia que se delimita a sí misma), yacen ya *a priori* en el concepto de posibilidad de la experiencia como unidad del espacio y el tiempo. Luz y *sonido*; acción a distancia.

(Todo esto, bajo el Principio de identidad)[b]

XXII,435 Lo primero [*das Erste*] es la conciencia de la composición (*complexus*) de lo múltiple en los fenómenos en el espacio y en el tiempo, como un todo continuo (la totalidad, que contiene el *Positus*, las posiciones y las fuerzas motrices de percepciones (externas e internas), en orden a la posibilidad de la experiencia); pues el espacio mismo no es objeto de percepción. Él es el sistema de relaciones activas de las fuerzas motrices, dado *a priori* según la forma en tres dimensiones de la intuición. El espacio mismo no es objeto de percepción.

XXII,436 … Espacio y tiempo, tanto el uno como el otro, en cuanto formas de intuición externa e interna, no son objetos de percepción (de representación empírica con conciencia), sino sólo la receptividad de objetos sensibles, a fin de llegar a ser afectados por ellos (externa o también internamente), es decir: para representarnos los objetos tal como ellos se nos *aparecen*; y, justamente por ello, están cualificados como Principios *a priori* en orden a la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* (de la filosofía trascendental), mas no objetiva, sino subjetivamente: no son apropiados para [conocer] aquello que en sí sean los objetos, sino para aquello que sean *para los sentidos*. De ahí que espacio y tiempo no sean ellos mismos objetos de intuición y un múltiple *dado* para la percepción, sino sólo lo formal de la composición (*complexus*) de Objetos posibles de las percepciones del sentido externo e interno.

Por tanto, si las fuerzas que mueven al sujeto son puestas externamente en la intuición espacial e internamente en la sensación, el concepto de estas fuerzas deberá entonces preceder al de las relaciones espaciales y temporales en que ellas son puestas porque, sin el

espacio y el tiempo, no [habría] ninguna intuición *empírica*, pero sin esta última cabria pensar, con todo, la existencia de estas fuerzas, aunque no como *dadas*. En cuanto *sensible* (*spatium sensibile*), como objeto de percepción, el espacio mismo [puede][a], mediante esas fuerzas que afectan al sujeto, convertirse en Objeto de los sentidos, o ser pensado como tal.

Que la certeza apodíctica de una proposición se deba a la experiencia es una *contradictio in adiecto*; pero *para* la experiencia, es decir en favor de ella, o sea para establecerla (por observación y experimento), pueden ser dados sus Principios; y éstos pertenecen solamente a la física. Bajo el titulo de físico se entiende también, empero, al *conocedor y guía* de los cuerpos orgánicos, especialmente de los vivientes[711]. Magnitud *extensive o intensive* (grado) de las fuerzas motrices de atracción y repulsión en el espacio y el tiempo como Objetos de percepción posible.

XXII,437 [b]Espacio y tiempo son modificaciones originarias de la intuición sin Objeto[18], es decir representaciones subjetivas de lo múltiple enlazado en un todo único en el fenómeno; contienen, pues, *a priori*, como meros conceptos de relación de toda existencia de objetos, la mera coordinación de la forma.

Las fuerzas motrices de lo móvil en el espacio son lo material de la existencia —externamente en el espacio e internamente en el tiempo— y constituyen en el primer respecto la magnitud extensiva, y en el segundo la intensiva: unidad cuantitativa y cualitativa del enlace. No la relación de las intuiciones *con* el espacio (pues el espacio mismo no es *dabile*), sino *en el* espacio, es lo *dabile* en la atracción y repulsión de fuerzas en determinados lugares, [aunque] no como existen-

cia de estas fuerzas en sustancia, que puede estar alejada de esos lugares.

Junto con las intuiciones puras de espacio y tiempo, lo dinámico es, también, las fuerzas motrices en el espacio vacío. Éstas pueden ser producidas solamente por movimiento. En base a esto se manifiesta *a priori* la atracción de los cuerpos del universo, con independencia de que, a distancia de estos cuerpos, no se encuentre ninguna materia eficiente.

Espacio y tiempo no son objetos de intuición, sino las intuiciones mismas, y ciertamente puras, que contienen solamente lo formal de la unidad de lo múltiple sin Objeto (un ser existente).

Los cuerpos no pueden ser explicados *atomísticamente*, pero tampoco de un modo puramente *dinámico*; pues en el primer caso la materia desaparecería en un punto, y en el segundo se esparciría hasta llegar a un espacio vacío.

El concepto de *cuerpo* físico (no meramente matemático) está basado en una materia *atrayente* —y que de este modo se *delimita* a sí misma— la cual, en consecuencia, no [*interrupción*]

La materia hace del espacio un objeto de los sentidos y un Objeto de percepciones posibles, cada una de
XXII,438 las cuales tiene un grado, y ambos llegan a ser objetos de intuición (tanto en vista de la atracción como de la repulsión), representados como infinitos.

Spatium aspectabile

spatium sensibile

spatium inane

Si fueran considerados como fuerzas motrices, *atomi el inane* serían algo así como espacio sin materia.

Conocimiento sintético *a priori*, es decir filosofía trascendental, es aquello que constituye lo formal de la experiencia, pero no a *partir* de ésta, sino en favor de su posibilidad (no objetivamente, sino subjetivamente): es aquello que precede necesariamente a la experiencia. Es el compendio (*complexus*) de percepciones (representaciones empíricas con conciencia); pero no como agregado, ensamblando una con otra (*sparsim*), sino que es un sistema (*coniunctim*), un todo de la representación sensible que forma —bajo un Principio de su conexión— la transición de la unidad distributiva a la colectiva, y que contiene en su concepto la unidad absoluta de éstas. Hay ciertamente sólo una experiencia, como también sólo una *materia* (la totalidad de lo móvil en el espacio); y experiencias o materias son: las unas, solamente percepciones, las otras, solamente estofas (*elementa*, στοιχεῖα) las cuales —consideradas originariamente, no *mecánicamente* a partir de partes primordiales (*atomis*), que no existen, sino en todo caso sólo *dinámicamente*, a partir de fuerzas motrices eficientes en el espacio, pero no como sustancias (pues sólo los seres pensantes podrían ser considerados como tales)— son fuerzas que agitan la materia: única cosa que nos puede ser dada en el fenómeno de cosas externas. Los fenómenos internos en la percepción, que el sujeto suscita en sí mismo, es decir las sensaciones, son meros fenómenos del sujeto mismo. Pero la proposición: «esto se sabe por experiencia» (cuando no es posible fundamentarla *a priori*) es solamente una aproximación a la certeza; pues para [llegar a] ésta sería necesaria una *omnimoda determinación* en la Transición a la física, cosa de que el entendimiento es incapaz.

XXII,439 *BB*[a]

El espacio, el tiempo —en cuanto intuiciones— y la unidad de la conciencia —unidad necesaria en la conexión de lo múltiple de aquéllas—, constituyen el objeto sensible necesario (originario).

Espacio y tiempo no son objetos de intuición, sino la intuición pura misma; y lo formal de la unidad sintética de lo múltiple de ellos, como fenómenos bajo el Principio de su composición, no es receptividad sino espontaneidad.

El entendimiento, que no puede partir de la percepción (conocimiento empírico con conciencia) para determinar, como conocimiento de Objeto, al sujeto intuyente en un compendio de representación, contiene *a priori* lo formal de un sistema de percepciones que es previo a este conocimiento empírico; pues la percepción es ella misma efecto de un acto de la fuerza motriz del sujeto, el cual se determina a sí mismo *a priori* en una representación.

Ni el espacio ni el tiempo son cosas, sino simples modos de representación de las cosas en el fenómeno y, en cuanto fenómeno *a priori*, contienen una intuición objetiva dentro de la subjetiva. La posición de ambas conjuntamente no contiene algo *dado*, sino *hecho*. Lo formal de la intuición (es) previo a lo material.

…

XXII,440 Lo móvil en el espacio: materia en cuanto *continuum*, no [se da] a través del *vacuum interspersum*, ni tampoco está atomísticamente agregado, sino dinámicamente (pues no hay átomos), mediante configuraciones corpóreas (masas en el espacio vacío, limitadas por atracción y repulsión de la materia), que se *atraen* mu-

tuamente, pero que, como mera materia en favor de la comunicación de las fuerzas, y en cuanto absolutamente dispersas en el espacio lleno y sensible, son simples entes de razón, pero no seres hipotéticos (como el calórico), sino más bien Principios del entendimiento, sin los cuales sería imposible la experiencia. El espacio es un *continuum* en orden al conocimiento sensible; y si no fuera apercibido [*Appercipiert*], sería simplemente una mera imaginación vacía [*Sachleere Einbildung*]. Cabe, empero, representarlo también de un modo meramente idealista [*interrupción*]

Espacio y tiempo y aquello que unifica en una sola a ambas intuiciones, externa e interna: *movimiento*, es decir acto de descripción del espacio en un cierto tiempo[19], no son cosas dadas a modo de objetos de percepción (representación empírica con conciencia) que existan de suyo fuera del sujeto: son meras formas de intuición sensible pertenecientes *a priori* al sujeto y que contienen la cuestión general de la filosofía trasc[endental]: «¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*?» Los objetos son dados aquí solamente en el fenómeno, en cuanto formas subjetivas de la intuición que están también a la base de la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*.

Espacio y tiempo son formas *subjetivas* de la intuición sensible externa e interna como fenómeno, y Principio de posibilidad del enlace de lo múltiple de aquéllas [intuiciones] en la unidad sintética de percepciones en
XXII,441 la experiencia; [todo ello] con coniencia de la absoluta totalidad del enlace de lo múltiple en un solo objeto.

Espacio, tiempo y la unidad absoluta de ambos en la conexión de la intuición sensible en el espacio y en

los sentidos puros del tiempo.

Espacio y tiempo: la intuición del Objeto (según la forma). La conciencia de la unidad en la composición en el sujeto de la absoluta totalidad, según esta intuición. Hay un espacio y un tiempo. La absoluta unidad omnicomprehensiva es al mismo tiempo la infinitud de este Objeto que, en propiedad, es sujeto: aquél que intuyendo es al mismo tiempo intuido.

Espacio, tiempo y determinación —o determinabilidad— de la existencia en el espacio y en el tiempo. Dónde, cómo y cuándo exista algo. Espacio y tiempo no son intuiciones indirectas (mediatas), derivativas, sino directas (inmediatas), primitivas; por medio de ellas el Objeto [¿sujeto?] se afecta a sí mismo como fenómeno; de ahí que representen su objeto como infinito (sin límites). El compendio (*complexus*) de representaciones contenidas en esta intuición es un progreso al infinito. El Objeto no es dado en absoluto, ni de forma idealista ni realista, sino que es meramente pensado (*non dari, sed intelligi potest*). La composición; no lo compuesto, sino la posición.

[a]La materia (como concepto genérico) puede ser pensada como constando de elementos específicamente diferentes llamados *estofas* (*partes elementales*), que ocupan *totalmente* su espacio sin desplazarse mutuamente, p. e., calor, luz, estofa magnética, *electricidad*. ¿Se trata de estofas o de simples fuerzas, es decir de estofas diversamente modificadas?

XXII,442 [b]La verdadera mutación local puede fundarse únicamente en Principios dinámicos, p. e., en la atracción, pero no existe en [una mera] relación con el espacio en general.

No siempre el desplazamiento del lugar A implica un movimiento del cuerpo A. Pues cuando se mueve B, el lugar de A es también alterado, pero A (no lo altera) no se *mueve*.

Da igual que en filosofía trascendental tome de un modo idealista o realista a las representaciones sensibles como Principio. Pues ello depende únicamente de la relación de los objetos entre sí, no de los objetos con el sujeto.

La autointuición (hacerse a sí mismo objeto de los sentidos) pertenece a la filosofía trasc[endental] y, al mismo tiempo que sintética, es empero analítica.

Espacio, tiempo (como intuiciones), movimiento: unidad sintética en la *relación* de intuiciones en cuanto fenómenos, y *causa* del movimiento: fuerza motriz; todas ellas son, en su conjunto, condiciones del Objeto sensible. Princip[io] de posibilidad de la exper[iencia].

Que un espacio *exista* es algo que no puede ser percibido. Yo *pongo* un espacio (y, del mismo modo, el tiempo): y sin embargo no se trata de nada existente que tenga tres dimensiones, etc. Hay solamente un espacio.

El *espacio* es una *intuición*, no algo que *sea intuido*.

Un espacio vacío puede tener fuerzas en sus lugares, p. e. fuerzas de atracción, pero no sin un cierto cuerpo, y precisamente a distancia; cuando este cuerpo desaparece cesan al mismo tiempo esas fuerzas [que, de suyo] no son nada.

Cuerpos orgánicos propagados mediante dos sexos: por gérmenes y huevos.

El idealismo mismo puede ser compatible con la realidad subjetiva de los conceptos de espacio y tiempo como intuición.

XXII,443 Pues todo lo sintético se encuentra enlazado, de conformidad con el Principio de identidad, en la unidad de la intuición.

El sujeto es ciertamente, según estas formas, Objeto sensible de sí mismo. El sujeto, que se hace las representaciones *sensibles* de espacio y tiempo, es para sí mismo, en este acto, al mismo tiempo Objeto. Autointuición. Sin esto no habría ninguna autoconciencia de una sustancia.

Pág. 2

… El entendimiento no comienza por el Objeto, sino por su propio sujeto, para construir la intuición sensible según la forma de ésta, es decir para exponer sintéticamente *a priori*, según un Principio, lo múltiple de aquélla en la unidad de éste, lo cual es una operación matemática de éste y [al mismo tiempo] un acto [*Act*] de la filosofía trascend[ental]: ¿cómo son posibles representaciones sintéticas *a priori*? La representación de *espacio y tiempo*, y su unidad sintética en un solo espacio y un solo tiempo, y el Principio del enlace omnímodo en favor de la posibilidad de la experiencia en el espacio y el tiempo.

La extraposición está unida por principios trascendentales a la intraposición de lo múltiple de la intuición, como fenómeno, mediante un Principio de unidad sintética del conocimiento *a priori*. El sujeto hace de sí mismo un Objeto.

La unidad incondicionada de lo múltiple en la intuición no es *dada* al sujeto por otro objeto, sino que

es *pensada* por él mismo. En cuanto conceptos del en-
XXII,444 tendimiento, espacio y tiempo no son anticipaciones de la percepción, sino formas de los objetos en el fenómeno.

La materia no consta de átomos; pues lo que —en cuanto simple— se halla en un lugar, no es parte ninguna sino punto. Sólo las fuerzas pueden actuar, y ciertamente en una esfera.

Los objetos de la intuición son pensados como compuestos, pues el espacio es sólo lo formal del fenómeno, es decir lo subjetivo de la autodeterminación de la intuición según tres dimensiones, en favor de la composición de percepciones. No puedo decir que *tenga* esta o aquella experiencia, sino que yo la hago para mí, y este sistema de percepciones vale para cualquiera. *Observación y experimento* son materiales [que] presuponen un Principio para *hacer* a partir de ellos la experiencia (no experiencias). Los pr. matemát[icos] de la c. n. son previos en cuanto intuiciones *a priori*; los filós[óficos] aplican los fenómenos sobre esta base; ahora bien, los Principios matem[áticos] de la doctrina filos[ófica] de la naturaleza fundamentan completamente el *sistema doctrinal* de la ciencia natural en cuanto física. Sólo que la Transición de aquella ciencia a ésta avanza desde las representaciones parciales (desde los *datis* empíricos: percepciones) hacia el todo —la física—, y contiene las *condiciones de posibilidad de la experiencia*. La percepción pertenece a las fuerzas motrices, en cuanto que éstas actúan dentro del sujeto, en la sensación. Pero, en cuanto tal, no ha de ser contada como experiencia, [al ser ésta] conforme a una regla *universal*.

Espacio, tiempo y la omnímoda determinación (existencia) de las cosas en el espacio y el tiempo: Principio de posibilidad de la experiencia.

El espacio no es objeto sensible de la[a] y, en esa medida, no tiene realidad alguna, es decir no es nada existente, sino que contiene simplemente lo formal de la intuición: algo sintéticamente puesto por nuestro propio Principio pensante. El espacio no es nada fuera de mi representación, sino algo meramente subjetivo: simple intuición sin un objeto distinto de mi representación.

XXII,445 La idealidad del espacio como mera forma de una intuición hace también que nosotros podamos atribuirle *a priori* ciertas propiedades que implican proposiciones sintéticas *a priori*, p. e. atribuir tres dimensiones a un Objeto, lo cual no es nada en sí mismo. El espacio no se intuye, sino que es una intuición. Es, pues (como el tiempo), sin límites (no infinito). No *progressus in infinitum*, como un todo compuesto, sino *in indefinitum*: para delimitarse [*beschränken*] a sí mismo un todo ilimitado [*ünbegrenztes*]. *Teeteto*[20].

El Principio subjetivo de la conciencia de sí mismo en la unidad sintética *a priori* de la composición (*Synthesis*) de un Objeto de la intuición de sí mismo, en cuanto fenómeno de un objeto en general *fuera* de mí, es decir: el espacio de mí mismo o[b] el tiempo *en mí* como lo *formal* de la intuición, están en principio a la base de la *percepción* (representación empirica con conciencia) como lo material fuera de mí y en mí; y el entendimiento realiza el progreso hacia la posibilidad de la experiencia. La experiencia, en cuanto transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, es ahora una unidad incondicionada, es decir no hay *experiencias*, sino que

todas [son] percepciones: experiencia como unidad sintética de aquello múltiple de las representaciones empíricas en un sistema; hay solamente una, como omnímoda determinación. Respecto a la física [*interrupción*]

¿Cómo es posible en un sistema planetario, en la magnitud del radio de atracción del sol, una luna (en cuanto satélite del planeta)? Las líneas direccionales de la atracción son consideradas aquí, en relación con el muy poderoso sol, como paralelas (infinitamente alejadas del sol), y cada satélite del planeta [es visto] como parte de éste moviéndose en [torno al] cuerpo solar y estando en él configurado[21].

Espacio, tiempo y unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible: la omnímoda determinación
XXII,446 del sujeto en su composición, como lo formal de aquélla [de la intuición], es la idealidad trascendental[a].

Por tanto, *espacio, tiempo y el enlace* del agregado de percepciones en un todo de la *experiencia posible* en ambos como sistema de aquéllas (para, no por, experiencia), constituyen lo formal. *Espacio, tiempo y la unidad sintética de lo múltiple de aquéllos en la intuición como fenómeno del Objeto sensible: el modo como el sujeto es afectado por él como un todo absoluto*[22].

El espacio y el tiempo no son la síntesis, es decir la composición de lo múltiple de la intuición por conceptos, pues tanto él como el tiempo son dados ya como idénticos a la unidad sintética de lo múltiple de la intuición (no derivados de aquélla).

Lo formal de la intuición como unidad está contenido idénticamente en la síntesis de lo múltiple de

aquélla *a priori*. Lo múltiple de la intuición pura; y el agregado de estas últimas [percepciones] en favor de la posibilidad de la experiencia, presupone aquélla (intuición)[b]: lo formal, antes que lo material.

Espacio, tiempo y unidad sintética de lo múltiple de la intuición en el espacio y el tiempo. Las tres son formas. [*Forma*][c] *dat esse rei*; son infinitas. Las dos primeras se refieren al Objeto; la tercera, al sujeto que enlaza los Objetos pensados en un concepto.

[d]¿Cómo es posible la experiencia?

El Principio de posibilidad del agregado de percep-
XXII,447 ciones en favor de la posibilidad de la experiencia: I) Intuición; 2) percepción; 3) experiencia; esta última tiene también Principios *a priori* de su posibilidad.

La estofa de la que en principio está tejida la experiencia no es la percepción de un cierto objeto (representación empirica con conciencia), es decir: no está [hecha] de aquello que el sentido *recibe* como estofa, sino de aquello que el entendimiento *hace* en base a lo formal de la intuición sensible: no de receptividad, sino de espontaneidad del sujeto, o sea, del Principio (formal) de composición, es decir de aquello que hace el entendimiento en base a esa estofa simple; por tanto, el agregado de percepciones se convierte en un sistema no heteronómica, sino autonómicamente, sistema que es solamente uno, de acuerdo con el principio de identidad, es decir: contiene en sí una unidad absoluta (incondicionada). La experiencia es ya un sistema de percepciones y contiene un Principio de posibilidad de la experiencia, que sólo puede ser una. Hacer experiencias es un *hysteron proteron* del conocimiento del entendimiento, pues éste[a] debe haber dado de

antemano, en lugar de percepciones: observación y experimento, el Principio de posibilidad de la experiencia.

Espacio, tiempo y la unidad sintética absoluta de lo múltiple del fenómeno en general en el espacio y el tiempo, mediante lo cual es dado el todo de objetos sensibles en favor de una experiencia posible única.

La facticidad de estos objetos no puede ser discutida por ningún Teeteto; es más fuerte que las dudas[b] del idealismo, porque este modo de representación de los objetos de la intuición como tal ha sido establecido de acuerdo con el principio de identidad, es decir según Principios lógicos; nos resulta imposible pensar objetos sensibles en el todo de ellos como experiencia posible si no los conectamos, según esa regla, en un concepto único. Ningún Teeteto.

XXII,448 Lo subjetivo del espacio interno[c] y de la intuición temporal como fenómeno es, al mismo tiempo, lo objetivo de la unidad sintética *a priori* de su relación en favor de la posibilidad de la experiencia como sistema de percepciones, según la forma, en la composición.

El espacio no es intuido como objeto ni es un Objeto sensible [sino][a] en orden a un agregado de la percepción y en favor de la posibilidad de la experiencia. Pues la unidad formal en la síntesis de lo múltiple de la intuición, en la cual[b] no es *dado* lo múltiple en su enlace, sino *hecho* por el entendimiento, es el Principio de posibilidad de representaciones empíricas con conciencia, en orden a un sistema de éstas en la unidad de la experiencia. Toda experiencia es problemática y se hace asertórica —como agregado— mediante la percepción. Pero jamás es apodíctica.

Pág. 3

La conciencia de mí mismo no surge de lo material, es decir no proviene de la representación sensible como percepción, sino de lo formal de la síntesis de lo múltiple de la intuición pura *a priori*; no del Objeto del conocimiento, sino de la coordinación (*coordinatio*) de representaciones sensibles posibles en el sujeto afectado por objetos; es decir: del conocimiento del objeto como fenómeno. …

XXII,449 La conciencia de mí mismo en la fórmula «yo soy»
XXII,450 es idéntica [a la] de la proposición: «soy para mí mismo un objeto de intuición de aquello que yo me atribuyo (*cogitabile*)». Por consiguiente, la proposición: «Soy para mí mismo objeto de intuición y del pensar de lo múltiple de la intuición de mí mismo» es una proposición sintética *a priori*, sobre cuya posibilidad no me está ya permitido indagar; así, el principio de la filosofía trascendental, [presente] en la pregunta: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*? se contesta por sí solo.

La intuición es empero doble en la representación de espacio y tiempo, que puede constituir lo formal del enlace de lo múltiple, aunque ciertamente sólo en el fenómeno, es decir en el modo en que yo me afecto *a priori* a mí mismo en orden a un conocimiento empírico, p. e. para el conocimiento de la representación sensible de una materia y de la [representación] de los cuerpos de ella compuestos.

Conocemos el Objeto por el modo en que el sujeto viene afectado por él; tal modo es, empero, *a priori* en el fenómeno. …

XXII,451 **Pág. 4**

En cuanto formas subjetivas, y no como Objetos de intuición de lo múltiple dado *a priori* en el fenómeno, espacio y tiempo no son elementos de conocimiento derivados (*repraesentatio derivata*) sino originarios (*representado primaria*), dados en la intuición y pensados como unidad sintética incondicionada de aquello múltiple y [como] su compendio en cuanto todo infinito, en el cual son pensadas las percepciones (representaciones empíricas con conciencia) como *coordinadas en, y subordinadas* a, un sistema según el Principio de posibilidad de la experiencia.

Intuición de un Objeto sin límites: espacio y tiempo, y omnímoda determinación del propio yo [, de sí mismo: *seiner selbst*,] como sujeto en la determinación omnímoda en el espacio y en el tiempo, en cuanto Principio de posibilidad de la experiencia (externa e interna) como conocimiento de un sistema doctrinal llamado física, en orden al cual acontece —mediante ese acto [*Act*]— una transición de la doctrina de los pr. metaf. de la c. n. a la física.

No se trata en este caso de ninguna idealidad de un Objeto dado, sino de la realidad de la síntesis del Principio —constituyente de sí mismo *a priori*— de enlace de lo múltiple en la intuición en general como fenómeno, es decir en la medida en que éste es, según lo formal de su unidad (hay un solo espacio y un solo tiempo), a la vez progreso en lo infinito, en el cual las representaciones empírica con conciencia (percepciones) progresan hacia un sistema de unidad de la experiencia posible, sistema que no es dado sino pensado. …

XXII,452 El acto primero de la facultad de representación, por medio del cual el sujeto pone lo múltiple de su in-

tuición y hace de sí mismo un objeto sensible, es un conocimiento sintético *a priori* de lo *dado* (*dabile*): espacio y tiempo como formas [*Formalen*] de la intuición, y de lo *pensado* (*cogitabile*) en la composición de esto múltiple, en la medida en que ello es representable *a priori* simplemente como fenómeno, según lo formal de la intuición. De ahí que espacio y tiempo no sean Objetos, sino formas de representación de la intuición de Objetos, representaciones que, al ser empíricas con conciencia, es decir percepciones, en la medida en que están enlazadas en un todo —en la forma de un sistema *a priori*— son la experiencia y, como tal, objeto de la física, o sea de la ciencia natural, en cuanto que son objeto de experiencia.

Ahora bien, a este respecto es importante estipular si un conocimiento empírico pueda ser tenido por Principio de conocimiento y principio de experiencia. Pues para ello se requiere una determinación omnímoda, unida que puede constituir la existencia de lo pensado. La experiencia es absoluta unidad y completud de la percepción, y ello no en un agregado indeterminado, sino en un sistema; y la completud del conocimiento de experiencia no puede ser constituida en base al sistema, sino para éste; se trata, por consiguiente, tan sólo de un progreso hacia el conocimiento [*Kentnis*] de la experiencia, pero no propiamente de una doctrina física de la experiencia.

[a]El sujeto se pone a sí mismo en la intuición pura y hace de sí un Objeto.

De ahí que los *corpora pellucida* no siempre sean *transparentia*, o sea: los cuerpos *traslúcidos* no [son] siempre *transparentes* (sin estofa sutil [*Flor*]).

Las estofas lumínicas, calórica e ígnea tienen la prerrogativa [*Regalien*] en química o incluso, en general, en el gobierno físico del universo [*Weltregierung*].

(Abril-diciembre 1800)

Legajo séptimo, pliego I, pág 1

Suplemento [*Beylage*] 1[b]

XXII,3 Si en el espacio vacío sobre la tierra se piensa una cadena, un alambre o un cordel, firmemente sujetos y suspendidos de un punto inmóvil por encima de la tierra, y en tensión por su propio peso, puede asumirse que sean de tal longitud que, en relación con su fuerza de cohesión, se rompan por su propio peso. Llamaré provisionalmente *hilo* a este cuerpo absolutamente uniforme, sea cual sea la materia de que esté hecho.

Ahora puedo pensar este hilo como si no estuviera *suspendido de ningún punto*, sino vertical a la tierra según la dirección de la gravedad en el espacio vacío, y de una longitud inmensa (de tantas leguas de largo como se quiera), atraído por la gravedad —según la relación inversa de los cuadrados de la distancia— hacia un punto central a distancia indeterminada. En este caso, deberá darse una longitud tal del hilo que éste, suspendido libremente (sin estar sujeto a nada), se rompa por su propio peso: porque como el momento de aceleración en el extremo superior es más pequeño que en el inferior —y en consecuencia este último tiende a caer con más fuerza que aquél— se dará el extraño caso de que un hilo en el espacio vacío deba romperse por su propia gravedad, sin intervención de otra fuerza (como dos manos que se muevan alejándose una de otra)[23].

XXII,4 I) Axioma de la intuición subjetiva de sí mismo como lo formal de la síntesis de lo múltiple en el espacio y el tiempo, es decir en el fenómeno.

2) Anticipaciones de la percepción.

La *X*, en cuanto lo inteligible que afecta al sujeto, no es una cosa dada existente de suyo u objeto sensible, sino aquello que yace en el entendimiento: *ens rationis*; es meramente la relación del fundamento real (*dabile*)[24].

Acción de llenar el espacio como repulsión penetrante contra el espacio vacío y al mismo tiempo atracción de la gravitación originaria; ambas en conflicto. El espacio no es un Objeto sensible, sino simplemente la forma sintética de la intuición como fenómeno del agregado de fuerzas motrices en el sistema del enlace de lo múltiple de esas fuerzas para la unidad de la experiencia posible.

¿Cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*? 1) La base es la intuición pura, espacio y tiempo. Hay un solo espacio y un solo tiempo. Ambos, infinitos. Axiomas, matemát[icos]. Fuerzas internamente motrices: 1.° en la sensación: 2.° lo formal del fenómeno como intuición *a priori* mediante *iuxta et post se invicem positio*, en favor de la experiencia.

Teeteto[25] y Enesidemo[26]. Principios de posición del propio sujeto en espacio y tiempo. Intuición primitiva en e[spacio] y t[iempo]. *Derivatiue*, intuición sensible.

XXII,5 El tiempo no tiene duración. Su ser (ahora, en el futuro, simultáneamente, antes, después) en un instante. El junto a, y fuera unos de otros, son *positus* (posiciones) en el espacio. ¿Pero son espacio y tiempo

Objetos intuidos por nosotros? No son formas del pensar, sino intuiciones de aquello que no está fuera de mi representación. El espacio no es objeto de intuición, sino la intuición misma.

¿Qué ocurriría si ese cordel, según va estando más lejos de un punto central fuera haciéndose de mayor espesor, o el *polyspastus* de la polea?

De un planeta que se forme (lejos del cuerpo principal, el sol) y se configure primero en uno o más anillos, o también en un plano enlazado en el cuerpo[27].

Las cinco *potentiae mechanicae* pueden reducirse a tres (*vectis, trochlea, planum inclinatum*); y en lo concerniente a la tercera, da lo mismo (puesto que en todas estas potencias no se asume *vis viva* sino *mortua*, no impacto sino presión) admitir que la cuña se mueva contra la madera que hay que hendir o al contrario; en los dos casos la materia resulta hendida[28].

Pág. 2

2

Un caso parecido al anterior es aquél en el que —en la máquina denominada polea (*trochlea*)— los dos pesos son iguales, pero uno de ellos viene representado como suspendido más arriba que el otro —a muchas leguas o [incluso] radios terrestres de distancia—; como aquí no importa el peso de estos graves, el más alto, al ser más ligero, sería llevado infinitamente siempre a mayor altura por la atracción del otro, de modo que en tal altura el peso más pequeño tendría el mismo peso que el más grande.

Que todos los *cuerpos celestes* que conocemos en
XXII,6 nuestro sistema solar giren sobre su eje de occidente a oriente, es una observación que no manifiesta como

consecuencia ninguna ulterior ley de movimiento, sino que este mecanismo tuvo su fundamento en la formación de los planetas a partir de la materia que formó al mismo sol, produciéndose en aquella dirección la rotación axial; pero que los satélites de los planetas, al girar de ese modo, presenten precisamente la misma cara al planeta principal —como la luna a la tierra— y que giren con la más extrema exactitud justamente en el mismo tiempo en que cumplen periódicamente su revolución orbital, sin que ellos —igual que un cuerpo que describa un epiciclo en su revolución— mantengan ningún contacto con la superficie sobre la cual gira el cuerpo, sino que ejecuten esto en revolución libre con movimiento excéntrico, o sea, elíptico, gracias al cual su movimiento en el perigeo resulta acelerado, [demuestra] que, además de la gravitación, debe regir aún en nuestro sistema solar otra [fuerza] motriz y, precisamente, de aceleración —impidiendo ambas fuerzas, al enfrentarse recíprocamente, que exista ninguna desviación—; la causa eficiente de ello parece encontrarse en que cada satélite parece haber sido formado de una estofa semejante a la del anillo de Saturno, y el anillo mismo, empero, de las partículas de una atmósfera, las cuales, al entrecruzarse en torno a un núcleo, es decir en torno a un cuerpo ya formado, como su centro, oscilaron [formando] una superficie, cayendo algunas de sus partículas sobre el núcleo, mientras que otras se configuraron en lunas, como satélites o planetas asociados; y cada uno de éstos, al girar en torno a su eje en exactamente el mismo tiempo que el empleado en cumplir su revolución orbital alrededor del planeta principal, se vio obligado a volver éste exactamente una y la misma cara[29].

La exactitud con que nuestro satélite terrestre cumple esta rotación en el mismo tiempo que su revolución periódica, habiendo aquél tomado finalmente una excentricidad acorde con esa revolución —y con tanta exactitud que quizá durante miles de años coincidirá la libre revolución con el tiempo de rotación— (de modo que muchas rotaciones en un sistema de satélites en torno al planeta principal cumplan esta ley, describiendo sus órbitas concéntricas y a la vez
XXII,7 excéntricamente)[a], es algo que no puede explicarse más que aceptando que p. e. nuestro satélite, la luna, sea un agregado producido por un cuerpo central, una libre agregación que debió escindirse, formándose con las partículas diversas el planeta y su satélite de conformidad con las fuerzas centrípetas y centrifugas, las cuales [mantienen] formalmente al planeta, y a la vez a su satélite, en un estado permanente de esta agregación, que forma los cuerpos celestes como agregados, y que, al limpiar así el espacio de una multitud [de partículas] en suspensión en el espacio cósmico, llena a éste de sistemas planetarios, que constituyen el edificio cósmico.

[a]¿Cómo es que, si un alambre es atraído por una fuerza magnética, deba romperse a causa de su propio peso?

Supongamos una cierta estofa que penetre todos los cuerpos —y que puede llamarse magnética— pero que no inhiera en ningún [cuerpo en particular], como el calórico, sino que tenga una actividad tan intensa en la cumbre de las más altas montañas como en la superficie de la tierra: en esa estofa, un alambre de *hierro* puede romperse por su propio peso, en analogía con la gravedad. La luna es un imán de ese tipo, y ha

recibido esta rotación en su formación; no así los planetas.

[El hecho de] que giren exacta y uniformemente en el mismo tiempo (aun cuando no vuelvan por completo la misma cara: lo que se denomina libración de la luna): esa precisión y concordancia en los dos tipos de movimiento sería imposible, si no fuera porque ha sido una y la misma causa la que ha producido los dos cuerpos [el planeta y el satélite].

De la estratificación del aire según sus calidades, p. e. la electricidad, que unas veces está situada solamente en estratos más altos y otras en los estratos inferiores[30]. Pero dentro del fluido de la materia dotada de gravedad, parece inalterable.

XXII,8 De la materia de que está hecha la chispa eléctrica. Quizá oxígeno, que deja escapar calórico y absorbe estofa lumínica.

Pág. 3

No traducimos los cuatro párrafos primeros de esta página, pues repiten consideraciones ya sabidas sobre el espacio, el tiempo y la experiencia como compendio y omnímoda determinación.

No es pues ninguna proposición empírica decir que, cuando un cuerpo es impulsado por dos fuerzas
XXII,9 que forman ángulo, se mueve en la diagonal de un paralelogramo, etc. Esto puede demostrarse matemáticamente (sintéticamente *a priori*) y aun ser comprobado en la experiencia —o, más bien, dar un ejemplo de ello—, pero cabe prescindir muy bien de esto último (frecuentemente es algo incluso pueril). En cambio, que el agua calcárea, al dejar entrar en ella gas carbónico, dé lugar a un precipitado, es algo que debe ser probado mediante percepciones suficientemente nu-

merosas, sin que sea posible hablar aquí de pruebas por experiencia. En efecto, no puede decirse con plena certeza que, dado que hasta ahora ha sucedido así —quizás a causa de la constitución del gas empleado— cuando se utilice ese gas, u otro aún no probado experimentalmente[a], seguirá comportándose siempre del mismo modo[31].

[b]Todo fluido es elástico, del mismo modo que [se da] sin rozamiento de ninguna clase.

La fuerza de cohesión no puede deberse a las superficies de adhesión del grave, pues en ese caso la fuerza de atracción (su momento) de la película material tendría que ser infinita, pero si [podría deberse], en cambio, al[c] movimiento oscilatorio del éter, que ha producido de antemano a las materias fluidas [*interrupción*]

Espacio y tiempo no son conceptos que tengan a su base, como Principios, proposiciones sintéticas *a priori*; pues aun el hecho de que tales [proposiciones] sean posibles es algo que sólo cabe mostrar dando ejemplos de espacio y tiempo, en cuanto intuiciones *a priori* (cuyo origen no puede ser empírico).

No son, pues, Objetos de intuición (serían entonces empíricos), sino que ellos mismos son intuiciones, cuya determinación como objeto constituye el fundamento de axiomas; p. e.: 1.º) tanto el espacio como el tiempo constituyen cada uno un todo absoluto, y por tanto tienen carácter de infinitud: 2.º) el espacio contiene en su representación tres dimensiones, y el tiempo una[32]; 3.º) el objeto sensible externo —en la medida en que el sujeto actúa inmediatamente sobre él a distancia— ejerce fuerzas de movimiento. Los axio-
XXII,10 mas de la intuición son matemáticos, pero en la medi-

da en que sus objetos se relacionan entre sí como causas y efectos, [son] también filosóficos y competen a la d[octrina] de la n[aturaleza].

No cabe contraponer al sistema *dinámico* el atomístico, sino el *mecánico*. Pues para que una máquina sea posible se precisa incluso de la dinámica de la cohesión (p. e. la palanca): se trata de fuerzas de atracción y repulsión.

El espacio no es un *objeto* de intuición, externo a mí, ni un *objeto de percepción* (representación empírica con conciencia), ni tampoco un agregado de percepciones, sino la intuición misma del objeto sensible en cuanto que el sujeto es afectado por él; en consecuencia, es dado simplemente como fenómeno, según lo formal.

De la fuerza de cohesión dilatable, elástica y atrayente —sin desplazamiento de las partes—, p. e. en un bloque de mármol: *Friabilis*. La superficie transversal puede desplazarse sin rozamiento (en el caso de los fluidos). En el principio toda la materia ha sido fluida, y precisamente de un modo simultáneo, y el espacio cósmico estaba lleno de ella. Por medio de la atracción primordial, toda la materia recibió, por la atracción y repulsión como fuerza de trepidación, una fuerza motriz *interne motive*, no *locomotive*; y este movimiento, en virtud de la atracción gravitatoria, separó a la materia en *estofas*, es decir en partes elementales específicamente diversas, esparciéndose cada una de ellas, como un todo continuo, a través del espacio, interpenetrándose mutuamente sin dejar [por ello] de ser cada estofa radical. No se trata aquí de una hipótesis, sino que esto está analíticamente contenido [*identisch*] en el concepto, en la representación del espacio en general

como objeto de la intuición sensible empírica en general, dado que el espacio es, *mediatamente*, un objeto sensible; sin ello no es más que un ente de razón, que no puede llegar a ser objeto de percepción. Tenemos que proceder, pues, en base a conceptos que no sean estatutarios (hipótesis) sino determinantes originaria y categóricamente; en nuestro caso, en base [al concepto] de la fuerza motriz primera omnipenetrante, que mueve de este modo mediatamente a la [materia] ponderable.

XXII,11 **Pág. 4**

El primer pensamiento del que se origina la fuerza de representación [*Vorstellungskraft*] es la intuición de sí mismo y la categoría de la unidad sintética de lo múltiple en el fenómeno, es decir de la representación pura (no empírica) previa a toda percepción, bajo el Principio *a priori*: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*? La respuesta es: esas proposiciones están idénticamente [*identisch*] contenidas en la incondicionada unidad del espacio y el tiempo como intuiciones puras, cuya cualidad consiste en que el sujeto se pone a sí mismo como dado (*dabile*), y su cantidad en que el acto de composición —como ilimitado en la progresión— contiene, en cuanto todo pensable (*cogitabile*), la intuición de un todo infinitamente infinito. Subjetivamente: lo pensado *in indefinitum* se convierte aquí en lo representado dado *in infinitum*[a]. Espacio y tiempo son *quanta* infinitos.

Aquello que progresa al infinito es representado como un dato [*Gegebenes*] infinito (espacio y tiempo), según predicados matemáticos de la intuición (tres dimensiones del espacio y una del tiempo), igual que si [*als ob*] fueran lugares fácticamente existentes, en los

que sucedieran las cosas o sus modificaciones. A esto se debe la atracción según la relación inversa de las distancias. Estas formas yacen *a priori* en la fuerza de representación y son fácticamente lo real [*wirklich das Reale*] *en* el sujeto, el cual es el solo origen posible del conocimiento del Objeto (*Forma dat esse rei*).

La posibilidad de un sistema de percepciones, en cuanto perteneciente a la unidad de la experiencia, es al mismo tiempo fundamento de la coexistencia de aquéllas y sucesión de los fenómenos que puedan producirlas, y que tienen ya su lugar *a priori* en el entendimiento. Que las formas en la síntesis de la intuición y en los Principios de su unidad contengan al mismo tiempo la *construcción* de estos conceptos, como en la matemática, es una proposición analítica según el Principio de identidad. Ningún Teeteto, ningún *Scep-*
XXII,12 *ticus* puede oponerse a ello, El espacio no es un Objeto existente de intuición sensible, ni algo existente fuera de mí, como tampoco lo es, en mí, el tiempo, [como si fueran cosas] en las cuales pudiera determinarse lo múltiple de las percepciones según sus posiciones (*iuxta et post se invicem ponendo*) sino que ellos mismos son intuiciones, dadas *a priori*, que contienen *sintéticamente a priori*, dentro de sí, el Principio formal de composición de lo múltiple en el fenómeno, y que de este modo contienen —según su magnitud extensiva— una unidad ilimitadamente incondicionada y, por ende, infinitud (hay sólo un espacio y sólo un tiempo), por cuya representación son conectados todos los objetos de representación empírica en un todo absoluto: puras [*lauter*] representaciones por medio de las cuales se constituye el sujeto a sí mismo, por lo que respecta a

su propia posibilidad, mediante proposiciones sintéticas *a priori*.

Espacio y tiempo no son objetos de intuición, porque en ese caso debería darse previamente algo que fundamentara el conocimiento sintético de lo múltiple de las representaciones, sino pura intuición: lo subjetivo de la forma, es decir de la receptividad de ser afectado por un objeto de los sentidos, esto es de los objetos como se me aparecen; y [son] un todo infinito dado de lo múltiple, como base de todas las percepciones; no como agregado, sino en un sistema en favor de la posibilidad de la experiencia (axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, etc.). El entendimiento se constituye, a este respecto, filosóficamente por conceptos y matemáticamente por construcción de conceptos.

El espacio y el tiempo no son *conceptos* (*conceptus*), sino intuición pura (*intuitus*); cada uno de ellos contiene la unidad absoluta en la composición de lo múltiple de las representaciones, y, en cuanto [que es] lo formal de lo múltiple de esta intuición, procede al infinito. No se intuye el espacio como Objeto, sino que es la síntesis de lo múltiple en el sujeto representante mismo. En[a] este modo de representación, por el cual el sujeto se constituye a sí mismo [*interrupción*]

XXII,13 [b]El espacio es un *quantum* que debe ser representado como parte siempre de un *quantum* aún mayor; por tanto, como infinito *dado* de tal modo. No es el progreso en este *quantum* lo que debe ser considerado como dado, sino el progresar mismo.

[c]Distinguir entre *materia* como *genus* (concepto genérico) y *estofas*, pensadas como partes *cualitativamente*

indivisibles de la materia.

Sólo es posible explicarlas en razón de sus fuerzas específicamente motrices, o sea, sólo por su relación *dinámica* con la materia, sin hacerlas inmediatamente concebibles, p. e.: la base del ácido clorhídrico no es sino un algo, desconocido en sí, y que es el fundamento de las fuerzas del ácido clorhídrico, en cuanto sustrato de sus efectos (*causa efficiens*).

Espacio y tiempo no son objetos de intuición en cuanto representación sensible del modo en que el sujeto es afectado por ellos, pues para esto se precisarían percepciones, es decir representaciones empíricas con conciencia: lo material del conocimiento; y es que lo formal [*Formliche*] de la determinación del sujeto —en cuanto que éste se determina a sí mismo como fenómeno en un conocimiento sintético *a priori*— no [puede] tener ningún objeto.

Fundar en la experiencia una proposición universal, p. e.: que la fiebre fría se cure con quina, no produce certeza alguna de conocimiento, pues, como se trata de una mera proposición empírica, no lleva consigo ninguna universalidad ni tampoco, por consiguiente, ninguna certeza apodíctica.

Espacio y tiempo no son objetos existentes de intuición que sean dados para percepciones posibles, porque éstas serían entonces representaciones empíricas con conciencia que necesitarían ellas mismas ser dadas en todo caso para aquéllos; son, en cambio, intuiciones puras que pueden fundamentar proposiciones sintéticas *a priori*, p. e.: que el espacio tiene tres dimensiones y el tiempo una. Las dos son infinitas, pues contienen una unidad absoluta (y *vice versa*).

La *cualidad del espacio y del tiempo*, p. e.; que el primero tenga tres dimensiones y el segundo solamente una, que el *movimiento circular* dependa del *cuadrado de la distancia*, son Principios que [*interrupción*]

XXII,14 Puede ser que nuestro planeta, en el todo de su masa, sea un *cuerpo magnético*, como la brújula que ha mostrado su libre juego lo mismo en la más alta cumbre de los Pirineos que en los valles. Y sin embargo no es un imán, porque no tiene dos polos que se atraigan o repelan favorable u hostilmente[33].

Pero hay un satélite de la tierra de tal naturaleza, que vuelve siempre una y la misma cara a la tierra (en su rotación): la luna, a la que la tierra ha hecho magnética, pero que gira de modo completamente uniforme aunque excéntrico, etc.

Allí donde el hilo que gira en torno al planeta se rompa de suyo por su propio peso —lo cual puede suceder solamente si su movimiento alrededor del planeta no es paralelo, sino dirigido en todo momento a un punto central— deberá darse una determinada distancia, así como una determinada excentricidad, para rotar puntualmente en un giro periódico con revoluciones propias en torno a un eje perpendicular a la superficie del satélite[34].

Atracción por contacto: allí donde los cuerpos, 1) se oponen en sus partes a la separación, pero no al desplazamiento interno; 2) se oponen incluso al desplazamiento (cuerpos rígidos). Estos últimos son también *dilatables* y dúctiles (*ductilia*); los segundos [los dúctiles, ¿] son frágiles (*fragilia*), y a menudo son tales que, si una parte se rompe, se rompen también todas su partes (*lacrima vitrea*). Descomponiendo la luz en su

iluminación. Las vibraciones ondulatorias de distintos colores que estallan —por así decirlo— en el ojo, pero no moviéndose por ondas, al modo de un instrumento de resonancia, ni como un instrumento de viento[35]. Son metales (pulimentados), alas de los insectos: doradas o aceradas[36].

Pliego II, pág. 1

Suplemento II[a]

XXII,16 … Espacio, tiempo, y el movimiento en la descripción de aquellos, según las tres dimensiones de lo corpóreo, la superficie y el punto, que son los Principios primeros y, ciertamente, matemáticos (axiomas) de la intuición; es decir, no son Objetos de percepción (representación empírica con conciencia) de cosas existentes dadas, sino de la composición formal, hecha por el sujeto mismo, de lo múltiple de la intuición pura, y fundamentan el problema de la filosofía trascendental: «¿cómo son posibles conocimientos sintéticos *a priori*?», al constituirse en base a ellos el sujeto mismo como Objeto, sin derivarse de algo dado.

Hay un espacio y un tiempo: ambos son infinitos. El acto *originario* de la intuición sensible de sí mismo en el sujeto es ahora válido para el Objeto, porque este último sólo puede ser dado por el primero; y las formas del espacio y el tiempo son idénticas al enlace de lo múltiple de ellos en una unidad. El acto *derivado* [*interrupción*]

[b]Espacio, tiempo y la determinación de lo múltiple en la intuición del Objeto (*descriptio*) dado en el espacio y el tiempo, son Principios *a priori* del conocimiento sintético *a priori* (filosofía trascendental) en cuanto axiomas de la intuición, en la cual la construcción de los conceptos es matemática, pero el Principio

de la síntesis, base de aquéllas [intuiciones] como fenómenos del conocimiento de los sentidos, es filosófico.

Espacio y tiempo no son pues objetos de intuición como representación, basada en la *percepción* (representación empirica con conciencia), de cosas existentes,
XXII,17 sino ellos mismos intuición, cuya forma —tres dimensiones espaciales y una temporal— es dada *a priori*: de este modo se constituye a sí mismo el sujeto como objeto sensible.

Espacio y tiempo son ilimitados. Hay solamente un espacio y un tiempo. Pero tampoco son cosas dadas fuera del sujeto, sino formas de la intuición, aunque no infinitas. No meramente forma de la sensibilidad.

Es [espacio] infinito, pero no un todo de[a] dados. Por tanto, no es propiamente un Objeto de intuición.

Hay para el sujeto proposiciones sintéticas *a priori* (libres de toda experiencia) por las cuales nos hacemos nosotros mismos objetos de nuestra representación; y ello acontece en las proposiciones sintéticas de espacio y tiempo.

También hay, empero, Principios sintéticos *a priori* para el Objeto.

La intuición es el *Analogon* de una representación sensible del acto de ver; no ciertamente porque el sentido sea afectado, sino porque el objeto es aprehendido; algo similar [pasa] también cuando se tocan cosas exteriores.

De las cosas en sí en comparación con los fenómenos, o en comparación con un fundamento cognoscitivo según la forma, sin el objeto mismo: *–a y non a*[b].

Unidad, y lo enlazado con ella: infinitud del espacio y el tiempo.

La cohesión de lo ponderable; y precisamente la *rígida*, p. e. de un bloque cilíndrico de mármol, suspendido perpendicularmente por la parte superior, y de una longitud tal que pueda romperse por su propio peso[37]. La solidez no debe denominarse *soliditas*, sino *firmitas*, pues a lo *solido* se opone lo *cavum*, a lo denso lo hueco: *vacuum intermixtum*. La materia puede ser incoercible en vista de sus *fuerzas*, p. e. la atracción (*gravitatio*), o en *sustancia*, p. e. el calórico (también latente). Fuerza magnética es [*interrupción*]

XXII,18 *Materia est vel coercibilis vel incoercibilis. Haec nec est rigida nec fluida*. Un *fluidum* debe ser coherente; el calórico no puede serlo, pues confiere a todo una fuerza expansiva, sin que él mismo resista a nada.

La *extra* y *iuxta* posición de lo múltiple de la intuición de sí mismo y de los objetos en el fenómeno, en el *complexus* de éstos, según lo formal como Principio de juicios sintéticos *a priori* en filosofía trascendental, previo a la experiencia y conteniendo su posibilidad; y ello no sólo subjetivamente, sino que contiene también idénticamente, de modo objetivo, un todo infinito de intuición subjetiva, y, en su conjunto, constituye *matemáticamente* una unidad absoluta en favor de los axiomas de la intuición.

A la mera percepción externa e interna pertenecen ya fuerzas motrices, tanto de la materia fuera de sí como también de su composición en mí.

Pág. 2

XXII,19 Espacio y tiempo son *quanta* ilimitadamente infinitos, negativamente infinitos (*quanta indefinite latia*)[38].

El espacio no es un concepto (*conceptus*), sino intuición (*intuitus*). Como tal, empero, algo sólo inherente al sujeto, no existente fuera de él como un todo, sino de un tipo tal que sólo puede ser representado como parte de un todo aún mayor, y por tanto, como infinito: una propiedad del objeto que puede convenirle sólo en cuanto fenómeno (cualidad del sujeto), en donde el sujeto pensante se pone a sí mismo; ni un Enesidemo ni un Teeteto (idealista o egoísta) pueden decir nada en contra, pues contra una proposición sólidamente establecida según el Principio de identidad no cabe aducir nada.

XXII,20 En el conocimiento de un Objeto hay dos modos de representación: 1) del objeto en sí; 2) del objeto en el fenómeno. El primero es aquél mediante el cual el sujeto se pone a sí mismo primordialmente en la intuición (*cognitio primaria*); el segundo, por el que hace de sí mismo, mediatamente, un objeto según la forma en que es afectado (*cognitio secundaria*): este último modo es la intuición de sí mismo en el fenómeno, la intuición a través de la cual es dado el objeto sensible al sujeto; es la representación y composición de lo múltiple según condiciones del espacio y el tiempo. Pero el Objeto en sí = *X*, no es un objeto particular, sino el mero Principio del conocimiento sintético *a priori*, que contiene en sí lo formal de la unidad de lo múltiple de la intuición (no un Objeto particular)[39].

[a]El espacio no es aperceptible, pero sí lo son las fuerzas motrices en él bajo la ley de sus relaciones según la inversa de los cuadrados de la distancia; sin embargo, es dado *a priori* (en la atracción universal).

En segundo lugar, espacio y tiempo no son objetos aprehensibles, sino formas de la intuición en el fenó-

meno (modo como el sujeto es afectado), y por eso la proposición de la *filosofía*: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*? Se *contesta*: por intuición como fenómeno, y unidad absoluta de lo compuesto; por tanto, infin[itud].

Anticipación como esquematismo de los conceptos del entendimiento, para enlazar lo múltiple en un sistema, en favor de la posibilidad de la experiencia. Sólo una experiencia *omnimode*, etc.

Teeteto. Enesidemo. 1) *dabile*; 2) *cogitabile*.

El sujeto se pone a sí mismo en la apercepción según los axiomas de la intuición y en conformidad con la forma en que es afectado por él mismo como fenómeno, de acuerdo al Principio de cómo sean posibles proposiciones sintéticas *a priori*. El segundo paso acon-
XXII,21 tece mediante las anticipaciones de la percepción (representación empírica con conciencia): filosóficamente, por conceptos, no construcción.

El color de los metales es el de un cuerpo brillante cuyo tono de tensión (*motus tremulus*) contiene, en virtud de la luz que incide sobre su superficie, una reverberación de lo interno, de diferente [tono de] tensión (a la manera de un *sonido*).

Como el revestimiento de las alas y la cutícula de algunos coleópteros. Se trata de una estofa ígnea que modifica a las estofas de la luz y del calor [*Wärmestoff*]. El brillo ígneo de los metales cuando reflejan la luz, p. e. mercurio, parece contener la vibración del calórico.

De ahí la primordial [*vorzügliche*] gravedad específica. No son combustibles. *Sonido argénteo: motus tremulus non oscillatorius*.

En cuanto mera atracción superficial, la cohesión se da en una lámina infinitamente sutil de materia ponderable, cuya fuerza motriz debería sin embargo contener un momento infinito de aceleración, lo cual no puede suceder empero fácticamente. Tal momento debe sustituirse, pues, por una fuerza viva, a saber: la del impacto de una materia imponderable que, con todo, por la agitación de una estofa «movida por impactos sucesivos con velocidad máxima —por tanto *continuamente*— y que puede ser denominada calórico, reacciona al peso a modo de cuña[a]; tal estofa llena activamente el espacio cósmico»[40] y hace también de la existencia del espacio mismo un objeto de los sentidos[b].

Wallerius[41]: alteración de la fuerza combinatoria de la cal con arena silícea, que es tosca y aristada.

El espacio es un *quantum* que sólo puede darse como parte de un *quantum* aún mayor. Así también el tiempo. Ello prueba su idealidad.

El conocimiento empírico no es aún experiencia, sino [que lo es tal] sólo cuando está omnímodamente determinado.

XXII,22 La materia rígida puede ser plegable, frágil o maleable. Estas propiedades están todas sometidas a la fuerza viva de la materia del éter, que llena activamente el espacio entero. Atracción de un bloque.

Hay *rozamiento* sólo en la materia rígida.

Pág. 3

Soy de mí mismo, como sujeto pensante
Soy de mi mismo, como Objeto de intuición } Consciente

[42]

La autoconciencia de la intuición y del pensar, unida en su conjunto en una representación, es el conocimiento y el imperativo al que se somete de suyo el entendimiento (*nosce te ipsum*): es el Principio por el cual hacer del propio sujeto un Objeto de intuición en un concepto, o bien subordinar aquél a éste.

Lo pensable (*cogitabile*) precede a lo sensible (*apprehensibile*); el concepto como Principio, a la percepción; la forma, a lo material de la existencia en el espacio y el tiempo.

El espacio no es algo existente fuera de mi representación; menos aún lo es el tiempo; y sin embargo se trata de algo dado *a priori*, que puede ser sometido a las categorías, p. e. a la de unidad (hay un espacio y un tiempo). Como una magnitud que, en cuanto todo, debe ser siempre pensada únicamente como parte de un todo dado aún mayor y, por tanto, como infinita.

Las proposiciones sintéticas *a priori* son así —en cuanto axiomas de la materia pura— no solamente posibles, sino también necesarias, porque son meras formas de Objetos sensibles. Pero metafísicamente, según el fundamento real de su posibilidad bajo su Principio, puede[n] pertenecer sólo al Objeto como fenómeno, no como cosa [*Sache*] en sí misma.

Sintéticamente *a priori* no podemos alcanzar ningún otro conocimiento *a priori*, por conceptos, que el del Objeto como fenómeno, y no como la cosa misma.

[a]Conocimientos sintéticos *a priori* por *intuiciones* (p. e. construcciones matem[áticas]); en la medida en que
XXII,23 sean dados en conformidad con los conceptos, p. e. la suma de los ángulos de un triángulo, pueden ser directamente determinados y juzgados como objetos

(cosas) en sí. Pero los [conocimientos] por meros conceptos de lo pensable (no intuible), solamente [pueden serlo] como objetos en el fenómeno, porque sólo indirecta y mediatamente permiten un juicio sintético.

La *filosofía* trascendental no es aquélla que contiene meramente Principios de juicios sintéticos *a priori* en general (pues tal cosa se da también en la *matemática*), sino Principios de juicios sintéticos *a priori* por *conceptos*, no por construcciones de conceptos. ¿Cómo son aquéllos posibles?

[a]Se dan necesariamente en la razón proposiciones sintéticas *a priori* como Principios, tanto de la filosofía como de la matemática.

Pero éstas no son posibles sino en cuanto que conciernen meramente a objetos en el fenómeno, y precisamente a lo formal de ellos[b].

La gran cuestión es cómo sean posibles proposiciones sintéticas *a priori*.

Espacio, tiempo y comprehensión (*complexus*) de lo múltiple de una intuición en espacio y tiempo fundamentan lo formal de las condiciones del sujeto, bajo las cuales éste se pone a sí mismo *a priori* como objeto en el fenómeno (*dabile*), y se piensa sintéticamente como determinable (*cogitabile*).

En cuanto *fenómeno*, toda representación es pensada como distinta de lo que el objeto sea en sí (lo sensible, [distinto] a un inteligible); pero esto último = *X*, no es un Objeto particular existente fuera de mi representación, sino simplemente la idea de abstracción de lo sensible, que es reconocida como necesaria. No se trata de un *cognoscibile* como inteligible, sino de una *X*, porque se halla fuera de la forma del fenómeno; se

trata de un *cogitabile* (y por cierto, como *necesariamente pensable*), que no puede ser dado, pero que debe en cambio ser pensado, ya que puede presentarse en algunas otras relaciones, que no son sensibles.

XXII,24 La cosa en sí es lo *pensable (cogitabile) por* conceptos. En la *intuición* que corresponde al concepto, ésta [, la cosa]: lo subjetivo de la representación que corresponde a lo objetivo, es lo real *dabile* = *X*, idea.

1.º) Cosa en sí o cosa en la intuición; 2.º) en la intuición pura o empírica.

La pura precede a la empírica con conciencia, es decir, a la percepción; ésta es posible solamente mediante aquélla, en un sistema según lo formal.

Tesis: cómo sean posibles proposiciones sintéticas *a priori*.

Es contradictorio establecer Principios *a priori* para fundamentar la experiencia posible: un conocimiento tal debería contener la omnímoda determinación del Objeto, y sobre ésta debería fundarse el conocimiento de la verdad, lo cual es imposible.

Si no hubiera ninguna proposición sintética *a priori*, sino simples percepciones, tampoco habría experiencia alguna, pues ésta no es un mero agregado de percepciones, las cuales no dan ninguna determinación omnímoda (que es [en cambio] lo exigido en el Principio de experiencia posible).

El Principio de la Metafísica —y, por tanto, también de todo conocimiento filosófico natural— es el problema: ¿cómo son conocimientos sintéticos, etc.?

La diferencia entre el llamado objeto en sí y el objeto en el fenómeno (*phaenomenon adversus noumenon*) no significa que aquél sea una cosa efectiva opuesta al ob-

jeto sensible, sino —en cuanto *X*— solamente el Principio de que no hay nada empírico que contenga el fundamento de determinación de la posibilidad de la experiencia. Lo negativo, sintéticamente en la intuición *a priori*[43].

Pág. 4

…

XXII,25 Que nosotros tengamos conocimientos sintéticos *a priori* es algo que puede documentarse en base a todas las proposiciones de la matemática pura y en especial de la geometría, porque ésta da abundantes ejemplos de ello. Pero que también los tenga la filosofía, lo demuestra el sistema de las *categorías*, que no proceden de ninguna representación empírica, y [también] allí donde se da un uso de aquéllas: el esquematismo de los conceptos del entendimiento, [que] concierne meramente a su *aplicación* a la experiencia; pero, en sí, [esos conceptos] se originan *a priori* sólo en el entendimiento.

Aparece ahora la pregunta: ¿Cómo son posibles *conocimientos sintéticos a priori*? Que sean dados *a priori* como Principios y existan fácticamente, lo prueban ya las proposiciones de la geometría; pero ¿cuál será el
XXXII,26 fundamento de su posibilidad como juicios extensivos apodícticos, más allá de los límites del conocimiento analítico, el cual no hace sino meramente dilucidar un concepto dado, según el Principio de identidad?

Como aquel conocimiento no debe acontecer mediante una hipótesis, que está lejos de tener certeza apodíctica, no le queda a la razón más que aquella propiedad de las proposiciones por la cual viene representado el objeto como simplemente en el fenómeno, y no como cosa en sí.

Que el objeto sensible no sea la cosa misma que nosotros intuimos, sino sólo su fenómeno, es lo que hace que una tal intuición posibilite proposiciones sintéticas *a priori*, y que haga posible también, en consecuencia, la filosofía trascendental.

El calor no es un fluido expansible, pues penetra absolutamente a todos los cuerpos y los expande. La materia del calor no es un fluido (no es *locomotiva*): ella misma no es fluida, sino aquello que hace fluida a una materia.

No la intuición empírica, sino la intuición pura de sí mismo con conciencia: *ens rationis rationatae*. Espacio y tiempo no son objetos dados de intuición, sino ellos mismos intuiciones, y precisamente puras *a priori*, las cuales nos son proporcionadas solamente en la medida en que nosotros nos sentimos afectados por los objetos, es decir: como meros fenómenos. No empíricamente, sino conteniendo tan sólo la posibilidad de la experiencia y sus Principios.

[a]También interviene aquí la cuestión relativa a la *escisión*: si la materia sea —según sus especies— *cualitativamente* divisible al infinito.

[b]La diferencia entre los conceptos de una cosa en sí y de una [cosa] en el fenómeno no es objetiva, sino meramente subjetiva.

La cosa en sí (*ens per se*) no es otro Objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo Objeto, a fin de pensar a éste no analíticamente, sino sintéticamente como compendio (*complexas*) de representaciones intuitivas en cuanto fenómenos, es decir,
XXII,27 de representaciones tales que contengan un fundamento, meramente subjetivo, de determinación de re-

presentaciones en la unidad de la intuición. Es un *ens rationis* = *X*, de la posición del propio Yo [*seiner Selbst*] según el Principio de identidad, en el cual el sujeto es pensado como afectándose a sí mismo, y por tanto sólo como fenómeno, según la forma[44].

Las proposiciones sintéticas *a priori* son *fácticas* y, relativamente, *necesarias* porque, sin éstas, la representación sensible empírica (percepción) [sería] un mero agregado, no un sistema según un Principio de la unidad sintética de percepciones, es decir: no tendría lugar ninguna *experiencia*, para la cual se postula un progreso de los pr. metaf. de la c. n. a la física; las proposiciones sintéticas *a priori* son, aquí, absolutamente necesarias, por contener las condiciones de posibilidad de la experiencia; no por ser derivadas de la experiencia, sino por contener *a priori* el Principio de ésta: no *desde*, sino *para ella* (en su favor).

No son pues espacio y tiempo intuiciones empíricas, sino puras; y contienen determinados axiomas, como son: que el espacio contiene lo múltiple de la intuición, en cuanto determinable en tres dimensiones, y que el tiempo lo es sólo en una. Cada uno de ellos procede en un *regressus*, es decir en la resolución de sus elementos: el primero hasta el punto, el segundo hasta el instante. Hay sólo un espacio y sólo un tiempo, representados no solo negativamente, como ilimitados, sino también positivamente, como magnitudes infinitas (en el *progressus* de la síntesis *a priori*): y, en consecuencia, como dados en el sujeto coordinante (como *cogitabile*), no en el Objeto de la representación (como *dabile*).

La *cosa* en sí es un ente de razón (*ens rationis*). La proposición suprema de la filosofía trascendental se

halla en el problema que constituye su esencia: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*? (p. e.: ¿cómo son posibles proposiciones matemáticas extensivas?)

Metafísica y filosofía trascendental se distinguen en que esta última es especie de la primera.

Capítulo segundo

AUTOPOSICIÓN Y COSA EN SI

Presentamos en este capítulo los Suplementos III al IX del legajo VII (poniendo en su lugar uno de los signados Beylage V *—el otro, como hemos dicho, corresponde temáticamente al legajo I—, colocado erróneamente en el legajo X, pliego XIX). Estos pasajes, que forman un todo coherente, repiten y profundizan temas de la* Crítica de la razón pura*, por lo que respecta a la autodeterminación del sujeto (autoposición analítica: el «Yo pienso» cartesiano, y autoposición sintética (vid. XXII,420)). La unidad sintética de la apercepción aparece aquí como* Setzung *primitiva, pero necesariamente conectada con (en función de) la igualmente originaria receptividad que es el sujeto en cuanto espacio realizado (Objeto para la experiencia) (vid. XXII,42). No es extraño que —contra la opinión de Mathieu— esta profunda revisión de temas críticos conlleve la paulatina pérdida de importancia del éter que, por último (XXI,36), será calificado de mero «tapabocas» (*Lückenbüsser*) con el que los físicos, prendidos en la anfibología de los conceptos de reflexión, intentan explicar un producto de la actividad-receptividad del sujeto (lo* cogitabile *como* dabile*) como si fuera una sustancia física. Es esta misma anfibología la que conduce a la revisión del estatuto de la cosa en sí, revalorizándose ahora el «objeto trascendental» de la primera edición de la* Crítica *(como ya vio De Vleeschauwer,* vid. *Bibliogr.). Por último, la conexión entre receptividad y espontaneidad llevará a Kant (última parte de esta edición) al sistema de las ideas:* universum *de los seres, bajo la posición suprema de la filosofía trascendental: la* Eticoteología *(*vid. *el bello aforismo de XXII,38, 2.º párr.).*

(Primavera-otoño 1800)

XXII,28 **Legajo séptimo, pliego III, pág. 1**

Suplemento III[a]

La unidad de lo múltiple de la intuición en su composición (síntesis) *a priori* en la representación sensible del objeto en espacio y tiempo, así como la incondicionada unidad de éstos como un todo (sólo hay un espacio y un tiempo), contiene *axiomas* de la intuición en lo formal de ésta, en conformidad con lo cual el sujeto se pone a sí mismo como objeto (*dabile*), apareciendo así la cuestión suprema de la filosofía trascendental: «¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?». De este modo, lo pensable (*cogitabile*) es puesto necesariamente en cuestión como Principio.

Ahora bien, esta cuestión quedaría sin respuesta, y su problema sería insoluble, si el concepto debiera exponer el objeto directamente (inmediatamente), pues ello podría suceder sólo analíticamente, por resolución de los conceptos según el Principio de identidad, el cual no proporciona ninguna proposición extensiva, que es la que debería constituir precisamente el juicio sintético requerido.

Y sin embargo, hay juicios sintéticos *a priori*; p. e. los de la matemática. Por ejemplo: el espacio contiene tres dimensiones[45] [b].

La intuición pura *a priori* contiene los *actus* de espontaneidad y receptividad y, por combinación de ambos en la unidad, el acto[c] de reciprocidad y, por cierto, en el sujeto como cosa en sí y [también], por su determinación subjetiva, como objeto en el fenómeno, en donde la cosa = *X* es tan sólo un concepto de posición absoluta y no un objeto subsistente de suyo, sino meramente una idea de las relaciones: [una idea] de posición de un objeto, correspondiente a la forma de la intuición en la determinación omnímoda, objeto de experiencia posible (no derivando su con-

XXII,29 cepto, en cuanto Principio, de la experiencia [sino], como en los axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, etc., según el sistema de las categorías, que están a la base del conocimiento del Objeto dado).

Espacio y tiempo son, entonces, formas subjetivas de intuición sensible que contienen los axiomas: hay sólo un espacio y un tiempo, en los cuales es posible coordinar un agregado infinito de percepciones en orden a un sistema de relaciones reciprocas. Ambos están sometidos al Principio: el espacio y el tiempo son intuiciones de un todo que debe ser pensado solamente como siendo en todo momento parte de un todo aún mayor; es decir: son magnitudes infinitas. Se ve por esto que lo múltiple en ellos no contiene cosas en sí, sino sólo fenómenos dados sintéticamente *a priori*, de los cuales surge la cuestión suprema de la filos[ofía] trasc[endental]: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Respuesta: son posibles únicamente en la medida en que su objeto se límite meramente al fenómeno. …

XXII,30 De la diferencia de las relaciones cuantitativas y cualitativas según conceptos, lo mismo en el espacio y el tiempo que en el fenómeno como conocimiento (sintético *a priori*) en ellos.

Axioma de la intuición en filos[ofía] trasc[endental]: las proposiciones filos[óficas] sintéticas *a priori* en la intuición pura existen fácticamente. ¿Cómo son [además] posibles? Sólo mediante formas subjetivas u originarias.

El fenómeno es la forma subjetiva del modo de representación de la intuición, a saber: del modo en que el sujeto es afectado por el Objeto, no por aquello que

él es en sí mismo (inmediatamente) en la intuición. En primer lugar, tal como se pone a sí mismo en cuanto absoluta unidad; en segundo lugar, tal como es afectado por el Objeto[46].

Pág. 2

Nuestro conocimiento contiene proposiciones sintéticas (de la aritmética y la geometría) que son ciertamente *a priori*; pero ¿cómo son posibles proposiciones de este tipo? Una cuestión (el problema fundamental de la filosofía trascendental).

Sólo en cuanto que consideramos los Objetos de aquéllas como fenómenos, no como cosas en sí; pues en este caso expresaríamos, al juzgar esos objetos, más de lo que está contenido en su concepto; por el contrario, si la intuición por la que es dado ese Objeto es
XXII,31 representada como fenómeno, el entendimiento forma entonces un juicio sintético según un Principio de síntesis. La cosa en sí (*obiectum Noumenon*) es aquí solamente un ente de razón, sin facticidad (*ens rationis)*, en orden a designar un lugar en favor de la representación del sujeto[47]: un modo distinto de relación de la intuición con el sujeto, en la medida en que éste viene inmediatamente afectado por el Objeto; por tanto, el objeto como fenómeno es representado según una cierta forma específica, o [sea]: la fuerza de representación es inmediatamente suscitada.

La representación de la apercepción, que hace de sí misma un objeto de intuición, contiene un doble acto: en primer lugar, el de ponerse a sí misma (espontaneidad), y en segundo (receptividad) el de ser afectada por objetos, comprehendiendo *a priori* lo múltiple en la representación, en orden [a alcanzar] la unidad. En el primer caso, el sujeto es él mismo un objeto sólo en

el fenómeno, dado *a priori* como lo formal; en el segundo, un agregado[48] de lo material de la percepción, en la medida en que ésta es *pensada* en el espacio y el tiempo de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición *a priori*.

No son espacio y tiempo Objetos de intuición, sino la intuición misma; en cuanto tal, no son empero Objetos de representaciones en sí válidas, sino sólo fenómenos, es decir: [válidas] subjetivamente tan sólo como fenómeno = *a o non a* del poner o suprimir. El Objeto de la intuición como fenómeno es dado como representación sensible sólo de forma mediata (porque el sujeto es afectado). A ésta corresponde la idea del Objeto representado, y la idealidad de la representación dada como fenómeno contiene el fundamento de la posibilidad de hacer representable *a priori* al Objeto en el espacio y el tiempo.

La cosa en sí no es un objeto dado fuera de la representación, sino mera posición de un ente de razón pensado como correspondiente al Objeto. Tampoco espacio y tiempo son objetos del *percibir*, sino meras formas de intuición que constituyen sin embargo un
XXII,32 múltiple contenido *a priori* en el sujeto, y que proporcionan a la geometría proposiciones sintéticas *a priori*. Y ello, justamente, dentro de la filosofía.

Aquello que pongo como [puesto] en el fenómeno soy yo mismo, o como cosa en sí misma, o como [*interrupción*][49]

Conocimiento sintético *a priori* por conceptos, o en base al sustrato de los conceptos: espacio y tiempo en cuanto fuera de mí en el fenómeno. Me pongo a mí mismo como objeto de intuición según el Principio

formal de la determinación del sujeto de la autoconciencia y del componer en orden a la unidad del Objeto (espacio y tiempo), pero en razón, precisamente, de algo *existente* en relación en cuanto *fenómeno* (objeto de intuición sensible). Soy lo *cogitabile* según un Principio y al mismo tiempo lo *dabile* como Objeto de mi concepto: representación de la cosa en sí, y después, en el fenómeno.

Sólo el Objeto en el fenómeno puede ser determinable sintéticamente *a priori*, constituyendo así una parte [*Fach*] de la filosofía trascendental. *NB*: La determinación omnímoda por percepciones, como sistema de ellas, es la experiencia; puede ofrecer una aproximación, pero no certeza apodíctica.

La cosa pensada [*Gedanken Ding*][a] (*ens rationis*) no es la intuición empírica con conciencia: *percepción*, sino la intuición pura de lo formal del enlace (composición) según un Principio (ley); [este ente de razón] precede a todo lo material del Objeto, y está subjetivamente a la base como fenómeno[a].

El Objeto = *X* (lo *dabile*) presupone la unidad de composición de lo múltiple según la forma (*cogitabile*), como un Principio de la forma, a saber: del objeto en la intuición, la cual está *a priori* a la base; la *cosa en sí* es *ens rationis*.

Que la luz no sea un movimiento de emisión (*eiaculatio*) de una materia, sino un movimiento ondulatorio [*vndulatio*])[50].

[b]Por lo que respecta a la intuición de un Objeto en el espacio o el tiempo, debemos distinguir en todo
XXII,33 momento entre representación de la cosa en sí, y representación de precisamente la misma cosa, pero co-

mo *fenómeno*; sin embargo, no podemos ciertamente atribuir a la primera ningún predicado, sino sólo que es *X*. *Correlatum* para el entendimiento puro considerado únicamente como *cogitabile*, no como *dabile*; aquí son los conceptos, no las cosas, las que están opuestas[51]. La proposición: todos los objetos sensibles son cosas en el fenómeno (*obiecta phaenomena*), a las cuales corresponde un noúmeno como fundamento de su coordinación, pero no una intuición particular (*noumenon aspectabile*); en cuanto tal, se daña aquí una contradicción respecto a lo subjetivo del Principio.

Todos los juic[ios]) sintét[icos] *a priori* son determinaciones del Objeto en general, en vista de sus relaciones en el espacio y el tiempo. Éstas son meros fenómenos, es decir representaciones concernientes al Objeto de la intuición, en la medida en que él[c] es afectado por aquél, lo subjetivo de la forma en que el sujeto se afecta *formalmente* a sí mismo. Los juicios por conceptos son analíticos (según el Principio de identidad); los juicios por predicados de la intuición, sintéticos. La intuición misma es, o pura *a priori*, o empírica. Aquélla contiene la representación del Objeto como fenómeno, o como es *en sí* (obiectum vel phaenomenon vel noumenon).

Diferencia entre un *ens per se* y el *ens a se*: aquél es un Objeto en el fenómeno y es afectado por otro; éste, un Objeto que se pone a sí mismo y es Principio de su propia determinación (en el espacio y el tiempo). La cosa en sí = *X* no es un Objeto dado a los sentidos, sino sólo el Principio del conocimiento sintético *a priori* de lo múltiple de la intuición sensible en general y de su ley de coordinación. Espacio y tiempo son solamente formas subjetivas de la intuición dadas *a prio-*

ri; por tanto, sólo el Objeto de los sentidos en el fenómeno. El entendimiento pone a este Objeto —según las categorías— en el enlace de un todo indeterminado. El sujeto no es una cosa particular, sino idea[52]. El Principio de idealidad del espacio y del tiempo es la
XXII,34 clave de la filosofía trascendental; y sólo en conformidad con él cabe ampliar el conocimiento sintéticamente *a priori*, siendo así representados, meramente como fenómenos, los objetos de los sentidos. De este modo, la cosa en sí no es ningún ser existente, sino = *X*: simplemente un Principio.

Un *Demiurgus* (creador del mundo), autor de la materia. Ateniéndose a la experiencia, y juzgando por ella la calidad del autor, no parece sino que se haya despreocupado por completo de la felicidad, actuando más bien como un déspota[53].

Pág. 3

Intuición, concepto y unidad sintética de la composición de lo múltiple de la intuición por el concepto, es lo [que constituye] lo formal de la representación sensible del Objeto de los sentidos, en la medida en que éste es dado en espacio y tiempo, y pensado bajo un Principio de determinación del sujeto como fenómeno para el sentido interno.

Hay pues un conocimiento sintético *a priori*, es decir, previo a la experiencia e independiente de ella y de toda *percepción* (representación empírica con conciencia); dado, en consecuencia, como siendo en sí necesario en la representación del espacio y del tiempo; se presenta entonces el Principio de la filosofía trascendental: *¿cómo son posibles juicios sintéticos a priori*?

Si hubiera que considerar, al respecto, a los objetos de intuición sensible como *cosas en* sí, y por ende tam-

bién al espacio y al tiempo como determinaciones reales de un múltiple de percepciones posibles, no tendría lugar otro conocimiento que el debido a, y dado en, la experiencia[54]. Pero la representación del espacio, y la del tiempo, son intuiciones pensadas *a priori* en nuestras representaciones, tanto (según) la forma como según la absoluta unidad y la infinitud de cada una de ellas, en cuanto que [configuran] un todo. Por
XXII,35 tanto, no son las determinaciones de los objetos sensibles en el espacio y el tiempo representaciones inmediatas de aquéllos, sino que [éstos] deben ser considerados solamente como fenómenos, y sólo de esta forma [*Qualität*] tiene lugar un conocimiento sintético *a priori* de las cosas en el espacio y el tiempo. De este modo pueden ser reconocidas como posibles todas las proposiciones sintéticas *a priori*, que contienen condiciones del espacio y del tiempo, en cuanto que no consideran al objeto como *cosa en* sí, sino simplemente como objeto en el *fenómeno*, porque el espacio y el tiempo mismos no constituyen sino lo formal del fenómeno.

Si, pues, se quiere tener a ciertas proposiciones sintéticas por apodícticas, es decir por proposiciones de especie tal que sean válidas *a priori* con conciencia de su incondicionada necesidad, éstas tendrían que concernir siempre[a] a cosas en sí.

La representación del espacio no es ningún concepto (*nota pluribus communis*), sino intuición[55]. Esta intuición no es ningún Objeto sensible, es decir, nada por lo que los sentidos sean afectados: se trataría entonces de un objeto de percepción, con lo que pertenecería a las cosas existentes. [Pero] es sólo la condición formal de ser afectado, es decir intuición, y pre-

cisamente *a priori*: lo formal del objeto como fenómeno. Así también el tiempo.

El espacio [no][a] es un objeto de intuición (*aspectabile*), sino que él mismo es intuición; no cosa para sí (*ens per se*): objeto de percepción (*apprehensibile*), sino solamente lo formal de la posición y composición de lo múltiple, *subjetivamente*, en referencia al objeto = *X* en el fenómeno; no como *cosa en sí*, sino [como] lo que a ella corresponde: lo pensable de la composición de un conocimiento sintético *a priori*, y que fundamenta la filosofía trascendental.

La representación del espacio y del tiempo implica sus propios axiomas. Principios del conocimiento sin-
XXII,36 tético *a priori*; pero sólo en función de cada objeto de intuición como fenómeno (*Phaenomenon*). El Objeto en sí (*Noumenon*) es un mero ente de razón (*ens rationis*) en cuya representación se pone a sí mismo el sujeto.

Teeteto[56].

Al espacio no le compete el predicado de la existencia[57] (a lo *possibili* corresponde lo *actuale*; al vacío, lo *existens*).

Que la representación de una cosa en sí, en composición a la representación de una cosa como fenómeno, sea una determinación meramente negativa del sujeto pensante, no del Objeto; dado que yo [me] represento al noúmeno solamente como = *X*.

Pág. 4

En primer lugar, representación del objeto en la intuición. En segundo lugar, [representación] de esta intuición como fenómeno en donde viene afectado (externa o internamente) el sujeto por el Objeto sensible. El Objeto afectante es = *X*. Lo formal del fenómeno es

la posición[b] del objeto en el espacio y el tiempo, no del espacio mismo como cosa en sí, como cosa aprehensible. Sólo por la representación del objeto como fenómeno, no como cosa en sí, son posibles proposiciones sintéticas *a priori* según fórmulas de la filosofía trascendental; y ésta es al mismo tiempo necesaria para el conocimiento de la ciencia natural como doctrina de la experiencia. Espacio y tiempo son intuiciones *a priori*, no objetos dados de la intuición.

Sin leyes no puede haber ninguna experiencia; y sin Principio de enlace de lo múltiple en la intuición *a priori*, ninguna ley. Pues el saber sobrepasa al juzgar, y hace a éste solamente[a] susceptible de determinación omnímoda; pero la receptividad de la certeza en juicios sintéticos *a priori* se tiene únicamente cuando los objetos de la intuición se cualifican, al respecto, solamente como fenómeno[s] en la conciencia de mí mismo. Pues ésta constituye lo formal que, puro de todo lo empírico, no capta un múltiple de la intuición sino que se limita a construirlo en el entendimiento, en cuanto que ello proviene de la actividad [*Tätigkeit*] del sujeto. De ahí que no sea el espacio un acto [*Act*] de
XXII,37 aprehensión del objeto de la intuición, pues en sí no es cosa —fáctica o real [*Ding oder Sache*]— alguna, y los lugares —puntos— en él pueden ser amontonados [*coacervirt*][58]: todos ellos confluyen [, si tal caso se diera,] en un solo punto.

Hay quien dice que las más bellas estatuas yacen de antemano en el bloque de mármol: sólo se necesita ir quitando partes de él, etc.; es decir, con la imaginación cabe representarse la estatua dentro de aquél, y el escultor la pone allí también. Se trata sólo de la aparición [*Erscheinung*] de un cuerpo. Espacio y tiempo son

productos (pero productos primitivos) de nuestra propia imaginación; por tanto, intuiciones producidas en cuanto que el sujeto se afecta a sí mismo y, por ello, fenómeno, no cosa en sí[59]. Lo material —la cosa en sí— es = *X*: mera representación de la propia actividad del sujeto.

Espacio y tiempo son Objetos sensibles en el fenómeno, no representaciones de un objeto *en sí*[60]. Se trata de la comprehensión de lo múltiple de la intuición bajo un solo concepto de representación empírica, en la medida en que aquéllos no son dados al sujeto, sino hechos por él al exponerse a sí mismo y constituir así un todo absoluto. Sobre esto se basa la cuestión de la fílos[ofía] trasc[endental]: «¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?». La solución es: por la representación de los objetos de la intuición en el fenómeno, no según lo que éstos puedan ser en sí mismos, sino según lo que son para el sujeto por el que son afectados, es decir: según lo formal, no según lo que el Objeto sea en sí, pues tal cuestión entraña contradicción; espacio y tiempo no son objetos aprehensibles, sino mera modificación de la facultad de representación, en la cual el concepto de cosa en sí es tan sólo un ente de razón (*ens rationis*) en el objeto = *X*, sirviendo de contraposición al Objeto de intuición como fenómeno. La cosa en sí no es algo dado (*dabile*), sino sólo pensado (*cogitabile*) como correlato en la división, dejando a un lado que él no aparezca [en la intuición, ¿]. Está solamente a manera de cifra [*Ziffer*].

XXII,38 [a]Que las proposiciones sobre el espacio y el tiempo expongan los objetos sólo como fenómenos y, precisamente por ello, *a priori*. En si no son Objetos, sino

determinaciones del sujeto en vista del conocimiento sintético *a priori* como filosofía trascendental.

Nunca se puede llegar a estar saciado [*übersättig*] de ciencia, pero sí en cambio de ética como sabiduría de la vida[61].

Las distintas funciones de determinación de los objetos de la intuición constituyen las reglas para la naturaleza, y la base de la posibilidad de la experiencia. Así, el espacio como Objeto sensible está sometido al Principio de la filosofía trascendental, a la ley de la relación del cuadrado [de la distancia]; y hay que intuir así necesariamente el espacio.

La sabiduría es el Principio supremo de la razón. No es posible llegar a ser aún más sabio. Sólo el ser supremo es sabio. La impertinente sabiduría [*Naseweisheit*: el meter la nariz donde no llaman] de los niños.

Sciolus: un sabelotodo, uno que sabe todo, de puertas adentro [*fürs Haus*].

La espontaneidad y receptividad, en acción recíproca y simultánea.

No materia organizada —sería una contradicción— sino cuerpo orgánico.

De la necesidad de fuerzas espirituales en favor de cuerpos orgánicos, e incluso de sistemas orgánicos: pues la causa de éstos debe estar basada en un entendimiento, en donde el sujeto sea pensado como ser simple (algo imposible para una materia o elemento de ella).

Demiurgus: espíritu univ[ersal] del mundo.

No es posible que ningún fenómeno sea dado como demostrable bajo leyes en virtud de la experiencia, si no está determinado de antemano *a priori* a ese respec-

to; pues la experiencia es *omnitudo determinationis*, siempre indemostrable por completud de percepciones (que deben ser infinitamente múltiples). Es necesario pues, aquí, un Principio *a priori* para la posibilidad de la experiencia.

Lo dado originariamente (*dabile*) en la intuición pura; después, lo pensable (*cogitabile*) en la composición de lo múltiple para la percepción sensible *(apprehensibile)*, o [sea] el *Complexus* de lo múltiple en el fenómeno *a priori*.

XXII,39 Para Meiners[62], la ética es la *metafísica* de *las costumbres; no aún sabiduría de la vida*, sino la teoría que a ella conduce.

Sabiduría, insipiencia (mecanismo) e insensatez pertenecen a la ética.

Esto concierne a los *fines*. La prudencia [*Klugheit*] se refiere solamente a los medios (*nullum nomen abest si sit prudentia*), y no forma en absoluto parte de la ética.

Pliego IV, página 1

Suplemento IV[a]

…

XXXII,40 Toda proposición (*propositio*) presupone un juicio (*iudicium*) que señale indeterminadamente cuál deba ser su sujeto o predicado. Tal juicio es, en principio, problemático; mediante la determinación del sujeto, se hace asertórico (se convierte en proposición); y en cuanto proposición dada *a priori*, llega a ser apodíctico, es decir: ligado a la conciencia de su necesidad (denominada también validez universal).

Todo juicio analítico, es decir aquél cuya validez descansa en el Principio de Identidad, es llamado igualmente juicio discursivo, por no contener en el

predicado más de lo ya pensado en el concepto del sujeto; por el contrario, aquéllos que van más allá del concepto del sujeto y predicen de éste algo no contenido idénticamente en el concepto del objeto, son sintéticos; y cuando éstos son válidos también *a priori*, surge el problema: «¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?».

Que tales [proposiciones] se den fácticamente es algo que ya en todo caso puede presentar la matemática pura, dadas sus intuiciones no empíricas; conviene explicar a este respecto el fundamento de posibilidad de estas proposiciones independientes de la experiencia, aunque no de la sensibilidad; ello acontece en las representaciones de intuición pura: espacio y tiempo, que contienen Objetos de esa especie, pero como [representables] en el fenómeno, no como cosas en sí.

Que espacio y tiempo no sean objetos aprehensibles ni Objetos de percepción —cuya conexión sistemática podría llamarse experiencia— es algo claro de suyo; pero que [ello sea imposible] sin juicios sintéticos puestos como base *a priori* y que, a este respecto, las representaciones deba[n] ser pensada[s] solo *indirectamente*, a saber: que su intuición deba ser pensada solamente como fenómeno —el cual puede ser dado únicamente *a priori*— es algo que resulta claro porque, si no estuviera a la base un tal modo de representación, tampoco sería posible la experiencia misma.

XXII,41 El *objeto* sensible, representado por comparación entre lo que es en sí y lo que —siendo precisamente él mismo— es en el *fenómeno*, fundamenta la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*.

El espacio, con lo múltiple que le pertenece, no puede ser aprehendido, sino apercibido como conciencia originaria a sí mismo para poner un tal múltiple. Por tanto, es sólo el fenómeno del objeto = *X*.

La unidad analítica (*identitas*, identidad) y la sintética; en ésta no viene representado lo uno en lo mucho, sino lo mucho en lo uno.

Relaciones: cuantitativas y cualitativas. Las de lo homogéneo y lo heterogéneo.

Pág. 2

XXII,42 … Espacio y tiempo no son representaciones discursivas por conceptos, sino intuitivas; no objetos de intuición de lo múltiple sino la intuición misma, mas no ciertamente de lo universal sino de lo singular (hay un solo espacio y un solo tiempo). No se trata de un objeto perceptible (aprehensible), sino de un producto de la facultad de representación[63] como autoactividad (*Spontaneitas*, no *receptivitas*) de representar lo *aspectabile* como *cogitabile*. Esta intuición es representación *a priori*: no percepción de algo existente, sino meramente lo formal de la coordinación (*coordinado el subordinatio*) en un agregado de objetos sensibles que posibilita, según un Principio de omnímoda determinación, la tendencia hacia un sistema de lo múltiple, es decir: en favor de la posibilidad de la experiencia (que sólo puede ser una) y expone su objeto sólo en el *fenómeno* del sujeto afectado —no según lo que sea como cosa en sí— haciendo justamente posibles, de este modo, proposiciones sintéticas *a priori* para la filosofía trascendental; aquí, la cosa en sí = es solamente un concepto puro de relación para representar al sujeto de una doble manera, no un objeto diferente de éste.

Por un lado, espacio y tiempo son *actus* de la espontaneidad del sujeto en la intuición; por otro, afecciones de la receptividad; aquéllos, en la composición de lo múltiple; éstas, de la exposición de lo compuesto en la unidad del concepto. El primer problema está en sí una cosa es en sí o en el fenómeno. El sujeto se afecta a sí mismo. De ahí que espacio y tiempo sean representaciones sintéticas *a priori*. Espacio y tiempo no pueden [ser] presentados al sujeto por medio de percepciones.

XXII,43

Pág. 3

El primer acto de la facultad de representación (*facultas representativa*) es la representación a sí mismo (*apperceptio*), por cuyo medio el sujeto se hace a sí mismo Objeto (*apprehensio simplex*); su representación es intuición (*intuitus*), aún no concepto (*conceptus*); es decir: es representación de lo singular (*repraesentatio singularis*), aún no aquélla que es común a muchas [cosas] (*nota, i. e. repraesentatio pluribus communis*): representación general que se halla en muchas cosas, en oposición a la singular.

Espacio y tiempo son dos respectos de los Objetos de la intuición pura, y contienen Principios *a priori* de su coordinación: de la posición de unos junto a, o después de, otros *(iuxta el post se invicem positorum)*, o sea: *sólo* lo formal de éstos. Y están únicamente en el sujeto intuyente, en cuanto condiciones de composición de aquello múltiple, estando representado cada uno de ellos como unidad incondicionada y, por ende, también como magnitudes cuyas partes no son empero objetos, de percepción (representación empírica con conciencia); en sí mismos no son nada (existente), sino solamente intuición formal pura, es decir *fenómeno*.

¿Qué es entonces un objeto en el fenómeno, en contraposición al mismo objeto pero como *cosa* en sí?

Esta diferencia no se encuentra en los Objetos, sino meramente en la diversidad de la relación, en el modo como el sujeto aprehensor del objeto sensible[a] es afectado en él para producir la representación. …

XXII,44 Espacio y tiempo son intuiciones cuya función dinámica consiste en poner un múltiple de la intuición como fenómeno (*dabile*); también, por tanto, un *aspectabile* como fenómeno, previo a toda representación de aprehensión (percepción como representación empírica con conciencia) y pensado sintéticamente *a priori* según un Principio, en cuanto determinante omnímodamente (*intuitus quem sequitur conceptus*), y en el cual se pone a sí mismo el sujeto en la unidad colectiva de lo múltiple de la intuición.

Esto se da *a priori* como unidad incondicionada: lo formal del *fenómeno* en oposición a la *cosa en sí* = *X*, que no es un objeto separado, sino un especial *respecto* (*respectus*) para constituirse a sí mismo como objeto, que es de donde proviene el problema de la filosofía trasc[endental]: «¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas en relaciones de espacio y tiempo?».

Ambos proporcionan, unidos, un todo absoluto (ilimitado) de intuición, posible sólo como parte de un todo siempre aún mayor, y que, por tanto, no es objeto (*dabile*); algo *cogitabile*: lo que no es *dabile* como un todo.

Pág. 4

XXII,45 …[b]Lo correspondiente a las cosas en sí no es un correlato separado (p. e. lo que corresponda positivamente al espacio), sino precisamente lo mismo, pero

XXII,46 considerado desde otra perspectiva. El *noumenon*, en oposición al *phaenomenon*, es el Objeto en el fenómeno pensado por el entendimiento, en la medida en que contiene en sí un Principio de posibilidad de proposiciones sintéticas *a priori*; y pertenece a la filos[ofía] trascendental.

Pero al concepto de un objeto como *fenómeno* se opone necesariamente el de una cosa en sí: su correlato (*pendant*) = *X*; mas no como si se tratara de un Objeto distinto (*realiter*), sino sólo según conceptos (*logice oppositum*), como algo dado (*dabile*) de lo cual, empero, se hiciera abstracción: aquello que, como *obiectum Noumenon*, constituye sólo subjetivamente un miembro de la división. Este *noumenon* no es empero más que una representación racional en general; y a la pregunta: ¿cómo son posibles conocimientos sintéticos *a priori*?, no un Objeto particular, que sería el correlato del fenómeno [*interrupción*]

XXII,47 … Los juicios analíticos están fundamentados por el *Princip*[*ium*] *Contrad*[*ictionis*], y son juicios subsistentes (necesarios) *a priori*. Pero, para que haya también juicios sintéticos de igual dignidad, no basta con [dar] ejemplos, sino que se requiere además un fundamento de explicación de su posibilidad. Son juicios sintéticos por conceptos (filosóficos), o por construcción de conceptos (matemáticos). En ambos casos debe tratarse de juicios *a priori*, cuyo objeto no es otro que el dado en el fenómeno, pero pensado como correspondiente al Objeto en sí = *X*

[a]Las formas de la intuición (p. e. el espacio y el tiempo) son dadas por la constitución subjetiva de la intuición sensible, no fundadas en la percepción.

Espacio y tiempo no son objetos de la intuición fuera de nosotros, sino en *nosotros*, en la medida en que [determinamos][b] lo múltiple de las representaciones en la conciencia de nosotros mismos, [intuición] por la cual el sujeto se pone a sí mismo. Espacio, tiempo y la posición de sí mismo (*dabile*) como determinable en el espacio y el tiempo (*cogitabile*). El espacio y el tiem-
XXII,48 po no son cosas existentes (*objecta apprehensionis*), sino determinaciones del sujeto mediante las cuales se afecta a sí mismo; y la existencia de un objeto en el espacio o el tiempo es la representación de aquél en el fenómeno (como *phaenomenon*), en la medida en que es dada (como intuición) por proposiciones sintéticas *a priori*, y le corresponde un concepto de la cosa *en sí* = *X*, como correlato de una representación del entendimiento en vista del Objeto, como Principio de juicios sintéticos *a priori*.

rectitudo-pravitas
malum-vitium[64]

Legajo décimo, pliego XIX, pág. 1[a]

XXII,409 … Espacio y tiempo son intuiciones previas a toda representación empírica con conciencia, que exhiben (*exhibent*), no Principios analíticos según el principio de identidad, sino proposiciones sintéticas que están como fundamento *a priori* (es decir, con conciencia de su absoluta necesidad) del conocimiento.

XXII,410 … Espacio y tiempo no son objetos de intuición (algo aprehensible) sino intuiciones ellos mismos; de otro modo, serían *data* reales de percepción (representación empírica con conciencia) que presupondrían como dado algo que afectara a los sentidos (lo material de la representación), antes aún de que fuera fundamentada la intuición por un Principio, en confor-

midad con el cual deba ser dado lo múltiple de la
XXII,411 coordinación de las representaciones en la unidad de la conciencia (lo formal de la representación) en la intuición, que debe ser dada de antemano *a priori* (*forma dat esse rei*).

[b]*Cuius existentia non est inhaerentia.*

Ens per se est existens quod non est determinatio

alterius (oppositum inhaerentiae).

Ens a se est quod non est causatum alterius.

Mundus in sensu stricto.

El espacio como objeto de intuición empírica en general es un todo único ilimitado. Objeto de experiencia posible.

1) ¿Cómo son [posibles] conocimientos sintéticos *a priori* por conceptos? 2) ¿Cómo lo son por intuición?

Hay materias atractivamente fluidas y también repelentemente, o también tales que son a la vez ambas cosas.

Principios universales de la (medicina) abstraídos de la experiencia: contradicción interna.

El cuerpo vivo es aquél que se produce siempre a sí mismo en su propio movimiento[65].

No hay materia viva. …

El sujeto se constituye a sí mismo en un todo de lo múltiple de la intuición[a] en espacio y tiempo; no por aprehensión de lo real dado en la intuición empirica,
XXII,412 sino de lo formal de la unidad sintética de la totalidad de la intuición, como todo infinito.

Mediante un Principio de unidad de las percepciones es perfectamente posible una aproximación a la

experiencia, pero de ella nada puede derivarse, pues para ello [sería necesaria] una omnímoda determinación de lo empírico, a la cual pertenece el Principio de posibilidad de la experiencia en general, es decir de la determinación omnímoda de la unidad sintética *a priori*.

[b]Los distintos modos de ser afectados por los objetos —es decir la receptividad de los influjos sobre los sentidos— determinan sistemáticamente el modo en que ellos se nos deban aparecer, y ciertamente antes de toda percepción. La conciencia de sí mismo, el entendimiento, introduce [allí] esta intuición.

La receptividad de la intuición según lo formal, es decir, en el fenómeno, y la espontaneidad de la conciencia de comprehensión en un concepto (*apprehensio*), son *aclus* de proposiciones sintéticas *a priori* de la filos[ofía] trasc[endental] por los cuales el sujeto se da *a priori* a sí mismo, en cuanto fenómeno; el Objeto = *X*, es la cosa en sí. El *correlatum* de la cosa en el fenómeno es la cosa en sí, es el sujeto, al cual *hago* yo Objeto.

El concepto de una cosa en sí (*ens per se*) proviene solamente de algo dado previamente, a saber del Objeto en el fenómeno; por tanto, [se trata] de una relación en la cual el Objeto es considerado relativamente, y precisamente en una relación negativa.

El espacio mismo no es otra cosa que lo formal de la relación en que el Objeto es dado al sujeto, no pensado.

Si a partir de la experiencia pretendiéramos hacernos un concepto de Dios como [ser] poderoso, toda

su moralidad desaparecería, no quedando sino despotismo.

XXII,413 **Pág. 2**

El primer acto del conocimiento es el *verbum*: yo soy; la autoconciencia existente; yo, sujeto, soy Objeto de mí mismo. Aquí se encuentra ya una relación previa a toda determinación del sujeto, a saber: la de la intuición con el [sujeto, ¿] del concepto, siendo aquí el yo doble, es decir: tomado en un doble sentido, en cuanto que yo mismo me pongo, por una parte, como cosa en sí (*ens per se*) y por otra como objeto de intuición; y precisamente, o bien objetivamente como fenómeno, o como constituyéndome a mí mismo *a priori* en una cosa, o sea: como cosa en sí misma[66].

La conciencia de sí mismo (*apperceptio*) es un acto mediante el cual el sujeto se hace a sí mismo en general Objeto. No es todavía ninguna *percepción (apprehensio simplex)*, es decir ninguna representación sensible —para la cual se precisa que el sujeto sea afectado por un objeto cualquiera y que la intuición sea empírica— sino intuición pura, que contiene, bajo los nombres de espacio y tiempo, simplemente lo formal de la composición (*coordinado, et subordinado*) de lo múltiple de la intuición y, por tanto, un Principio *a priori* del conocimiento sintético de lo múltiple, haciéndose justamente representable de este modo el objeto en el fenómeno.

La diferencia de lo múltiple de la intuición: si es éste el que hace representable el objeto en la intuición, o si [se hace] según lo que el objeto sea en sí, no significa otra cosa que ésta: si lo formal deba ser pensado de modo simplemente subjetivo, es decir para el sujeto, o

como objetivamente válido para cualquiera; lo cual lleva al problema de sí la posición deba expresar un *nomen* o un *verbum*.

La intuición del espacio, con sus tres dimensiones, y la del tiempo, con su dimensión única, proporcionan proposiciones sintéticas *a priori* como Principios; mas no de Objetos sensibles, pues no son cosas aprehensibles manifiestas en la intuición (empírica), ni su representación con conciencia es percepción; me-
XXII,414 nos aún es la experiencia el sistema del agregado de esas presuntas percepciones, sino un todo de intuición que, objetivamente, es meramente fenómeno, pensándose como su correlato —simplemente en la idea— el objeto como cosa en sí.

El espacio y el tiempo no son nada *externo* ni existen fuera del sujeto, ni tampoco determinaciones *internas* de las cosas, sino meros entes de razón (*entia rationis*).

Lo primero es que el espacio y el tiempo, y el objeto en ellos, es dado (*dabile*) en la intuición —indeterminada, pero determinable, es decir en el fenómeno — pensándose, así, como un todo posible (*cogitabile*); espacio y tiempo unidos fundamentan, empero, tanto un Principio de proposiciones sintéticas *a priori*, llamado filosofía trasc[endental], como la Transición de los pr. metaf. de la c. n., mediante la cual el sujeto se constituye a sí mismo como objeto de experiencia para la física, la cual conduce a la determinación omnímoda, mas no [procediendo] por experiencia, sino en cuanto sistema de percepciones para ella. Lo subjetivo de la intuición: lo formal de ésta, es el objeto en el fenómeno, tal como resulta *a priori* de la representación sintética, según aquel Principio. La cosa en sí es un

ente de razón (*ens rationis*) de la conexión de este todo múltiple con la unidad, en orden a la cual el sujeto se constituye a sí mismo. El objeto en sí = *X* es el Objeto sensible en sí mismo, pero no como otro Objeto distinto, sino [que se trata de] un distinto modo de representación.

[a]En la síntesis de la intuición no se puede comenzar por la intuición empírica con conciencia (percepción), pues faltaría entonces la forma. Se comienza, pues, por un Principio *a priori* de lo formal en la intuición, pasando así al Principio de posibilidad de la experiencia: nada se saca aún de la experiencia, y [el sujeto, ¿] se pone a sí mismo.

Toda existencia de [que se tenga] conciencia en el espacio y el tiempo es meramente fenómeno del sentido interno y externo y, en cuanto tal, tiene lugar un Principio sintético de la intuición *a priori*; [el sujeto] se afecta a sí mismo como cosa existente en el espacio
XXII,415 y el tiempo. El sujeto es aquí la cosa en sí, pues contiene espontaneidad. El fenómeno es receptividad. Aquél [el sujeto] no es otro Objeto distinto, sino, otro modo de hacerse a sí mismo Objeto. No *Objectum noumenon*, sino *acto* del entendimiento que *hace* del Objeto de intuición sensible un mero fenómeno [*Phänomen*]: es el Objeto inteligible.

El[b] es algo dado *a priori* (*dabile*); no meramente Objeto de intuición, sino la intuición misma; tampoco es un objeto pensable. No es un *Ens* (algo existente), ni tampoco un *Non ens* (algo impensable), sino un Principio de posibilidad.

Lo que deba [*soll*] ser conocido por los sentidos, es decir percibido, tiene que [*muss*] afectar a nuestros

sentidos: la intuición del Objeto, que de ello resulta, es fenómeno (cosa en sí).

El espacio no es algo aprehensible (objeto de percepción, es decir representación empírica con conciencia). Tampoco es nada dado externamente al sujeto pensante, sino sólo un agregado de representaciones que está en nosotros. No es algo —pues su concepto sería contradictorio— ni tampoco es nada; y donde sólo hay espacio para cosas no existe nada que lo llene, nada [*interrupción*]

Vniversalitas: universalidad.

Vniversitas: totalidad[67].

La cosa en sí, correlato de una cosa en el fenómeno, es un mero ente de razón, pero no algo absurdo[a].

Pág. 3

…

XXII,417 [b]Hay dos elementos de los Principios de conocimiento: intuición y concepto. Uno es dado, el otro pensado, y determinan mutuamente, en subordinación (de la intuición al concepto) —sintética, no analíticamente— un Principio *a priori* del conocimiento. Cada uno de ellos determina un todo absoluto del espacio y el tiempo, constituyendo un [todo] infinito (no un infinito positivo, de coordinación, sino negativo según conceptos: lo ilimitado).

[c]El sujeto se pone *a priori* a sí mismo por medio del entendimiento, como unidad sintética de lo múltiple en la[s] intuición [es][d], las cuales —bajo las representaciones de espacio y tiempo— no son objetos de aprehensión (*apperceptiones*).

Lo dado en la intuición (*dabile*) es el espacio y el tiempo: el objeto en el fenómeno, que proporciona

proposiciones sintéticas *a priori*. Espacio, tiempo y lo múltiple que contienen, no son cosas ni tampoco determinaciones de las cosas en sí, sino determinación subjetiva de los objetos en el fenómeno. La cosa en sí
XXII,418 = *X*, es un ente de razón (*ens rationis*), y la diferencia entre lo último y lo primero no es sino la que hay entre la determinación subjetiva y la objetiva.

Diferencia entre las electricidades recíprocamente opuestas de De Luc y de Symmer[68]. Aquélla en + y –; ésta en a y –a (ambas opuestas realmente, no sólo lógicamente).

Por la palabra «alma» no se entiende meramente una sustancia viviente o animada, sino algo que anima a otra sustancia (la materia). Todo animal tiene un alma (como Principio inmaterial), y aun las partes de los animales, cuando están separadas, parecen mostrar también *vita propria*[69]. Las plantas permiten injertos, y [son] por tanto agregados, aún no sistema. En un cuerpo orgánico, su órgano, [es decir] aquello que se denomina [ordinariamente] nervios, es la sede de la sensación, y viene [así] a ser denominado *alma* —siendo en todo caso solamente una—; de modo que, aun en caso de que el cuerpo se divida, otro átomo [*Atom*] desempeñará a su vez la función de alma.

[a]En *primer lugar*, que nosotros ponemos un múltiple de la intuición de nosotros mismos. En segundo lugar, en la medida en que ponemos algo exterior a nosotros, siendo afectados por ello, es decir: como fenómeno en el espacio y el tiempo; en tercer lugar, que el entendimiento pone sintéticamente lo múltiple de la intuición según un Principio, es decir: lo conecta en su conjunto en un todo, en orden a la unidad de su intuición, y progresa así hacia la determinación omní-

moda. Lo *determinabile* es la cosa en sí; lo dado por el entendimiento, puesto sintéticamente *a priori* según la forma (*dabile*)[b]; lo múltiple de la intuición, lo *assignabile*. El Principio de posibilidad de la experiencia (Transición a la física).

Pág. 4

XXII,420 Toda mi facultad de representación (*facultas representativa*), que consta de intuición y concepto, comienza por la conciencia de sí mismo, la cual, en primer lugar, es llamada lógica según la regla de identidad: dilucidatoria, pero que, ulteriormente, es también un Principio metafísico de conocimiento sintético *a priori*, es decir: extensivo, y va más allá del concepto dado, porque el sujeto se *pone* a sí mismo en relaciones espaciales y temporales como intuiciones puras (no empíricas) que son, empero solamente objetos en el fenómeno, determinantes en consecuencia sólo de modo subjetivo, no objetivo: no es lo que la cosa misma sea, sino únicamente la forma de intuición del objeto. El modo trascendental de representación es entonces el de la intuición como fenómeno; el trascendente, el del Objeto como *cosa en* sí, que es sólo *ens rationis*, solamente un ente de razón subjetivamente determinante, no objetivamente: un *conceptus infinitus (indefinitus)*.

En principio, nuestra intuición sensible no es percepción (representación empírica con conciencia), pues previamente a ésta se da un Principio de autoposición, siendo conscientes de esta posición; la forma de esta posición de lo múltiple como omnímodamente enlazado viene dada por las intuiciones puras denominadas espacio y tiempo (intuición externa e interna), representadas como ilimitadas (*indefinita*) según

conceptos, pero representadas en el fenómeno como positivamente infinitas (*infinita*).

La conciencia de sí mismo es: I) lógica, según un Principio analítico; 2) metafísica, en la comprehensión (*complexus*) de lo múltiple en la autointuición, dada a) por conceptos, b) por construcción de conceptos, que constituyen la intuición del sujeto y una representación matemática.

NB: La filos[ofía] trasc[endental] no contiene meramente el compendio de proposiciones sintéticas *a priori* en un sistema completo, sino proposiciones de esa clase por conceptos, no por construcción de conceptos, pues de ello se ocupa la matemática. El con-
XXII,421 cepto de una materia motriz omnipenetrante y omniplenificante descansa en que, de otro modo, el espacio no sería percibido, y no sería por tanto Objeto alguno.

[a]La vida tiene ciertamente su causa en una sustancia distinta, en un *archeus*[70] (una materia animada es algo contradicto[rio]); los cuerpos orgánicos están en relación reciproca con un Órgano superior, a través del éter.

Tenemos que ver aquí solamente con el conocimiento sintético *a priori*, con la composición de lo múltiple de la intuición en el espacio y el tiempo, y con un Objeto que nosotros mismos hacemos, como espectadores y a la vez autores.

Que nuestras representaciones no son producidas por los objetos, sino que están orientadas según la facultad de representación y de acuerdo con su síntesis.

La cosa en sí = *X* es mero ente de razón: *ens rationis ratiocinantis*[71]. De las potencias mecánicas, posibles

únicamente por mediación de las dinámicas (especialmente por la atracción); son máquinas indirectamente.

Lo subjetivo de la intuición como fenómeno es la forma *a priori*, la cosa en sí *es* = *X*. Filosofía *trascendental*.

1) Ponerse a sí mismo.

2) Ponerse un objeto de la intuición; no de la intuición sensible, empíricamente, sino según lo formal, *a priori*: espacio y tiempo.

3) Subjetivamente, como fenómeno previo a toda percepción.

4) Proposiciones sintéticas *a priori* (fil[osofía] trasc[endental]), que contienen bajo un Principio la posibilidad de la experiencia.

Nota: La diferencia entre la representación de una cosa en sí = *X* y el modo como se le aparece al sujeto: *dabile* y *cogitabile*. Ambas, en su conjunto, *repraesentabile*. Unidad (lógica) según el principio de identidad y unidad metafísica (no contrapuestas como *a* y *non a*, sino como *a* y *–a: oppositio s*[*ive*] *correlatio realis*), y en verdad en el sujeto[72].

XXII,65 **Pliego VI, pág 1**

Suplemento VI[a]

Toda representación nuestra que pertenezca al conocimiento es intuición o concepto. La primera es pu-
XXII,66 ra y dada *a priori*, pero al mismo tiempo sensible; la segunda es representación empírica, es decir: percepción (representación empírica con conciencia). El todo de determinación omnímoda del objeto según el Principio, como un agregado de percepciones[a] en cuanto [establecido] en un sistema (por observación y experi-

mento), es la experiencia. Ésta es una unidad absoluta de conocimiento; no dada, sino hecha. No se puede pues hablar de *experiencias*, sino de la experiencia, ni tampoco de espacios y tiempos, sino del espacio y el tiempo en que son dados los objetos, como magnitudes ilimitadas (negativamente infinitas), es decir: tales que, en ellas, el progreso es infinito.

I) La conciencia de sí mismo, lógicamente; 2) [La conciencia] de intuición de sí mismo, metafísica y subjetivamente[b] en cuanto Objeto de intuición, mas no empírica sino pura: bien en el fenómeno, bien como cosa en sí = *X*, en virtud del entendimiento, que comprende lo múltiple en un compendio (*complexus*) y se constituye a sí mismo en un todo absoluto de la intuición mediante proposiciones sintéticas *a priori*.

Principio [*Grundsatz*] de la fil[osofía] trasc[endental]: «¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?». Por medio de la representación en el espacio y el tiempo, siendo ambos un infinito (negativamente) ilimitado; no por conceptos —filosóficamente— sino por construcción de conceptos —matemáticamente—. La representación lógica es debida al entendimiento en sí mismo; la metafísica, a la exposición pura de lo múltiple de la intuición. Fuerzas motrices que mueven mecánicamente —pero primero dinámicamente, atrayendo y repeliendo—: Huyghens y Newton. Existencia de las fuerzas en el espacio vacío.

No son espacio y tiempo objetos de percepción (aprehensión), pues producirían entonces representaciones empíricas, cuyo influjo en los sentidos del sujeto sería lo dado (*dabile*) en la representación empirica,
XXII,67 sino que son aquello que está contenido idénticamente en la facultad de representación (*facultas representati-*

va) del sujeto. No es una multiplicidad de cosas *dadas (reale)* fuera del sujeto, sino que se trata del modo de representarse las cosas (*fórmale*) precisamente en la *intuición* (*repraesentatio intuitiva*), contenida en el sujeto (*cogitabile*); representación por la cual vienen posibilitadas proposiciones sintéticas *a priori*, dado que la representación no procede de modo simplemente discursivo, por conceptos, sino intuitivamente, por construcción de conceptos.

Surge de aquí una *fil*[*osofia*] *trasc*[*endental*], que contiene los pr. metaf. de la c. n. relativos a objetos sensibles, de acuerdo con Principios de la Transición a la física. Nuestra facultad de representación se proporciona a sí misma sus Objetos: intuición y conceptos.

La posibilidad, empero, de un tal conocimiento sintético *a priori* está basada en que los objetos son representados y pensados como *fenómenos* (no como cosas en sí), es decir: sólo como subjetivamente universales, no como absolutamente universales; y nosotros mismos los hacemos, pues, por medio de las categorías. Las representaciones discursivas[a], para todos los Objetos; las intuitivas, de la totalidad de Objetos.

[b]¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?, es decir: ¿cómo es posible la metafísica de la naturaleza?

Respuesta: mediante la representación de los objetos en el espacio y el tiempo *(coexistentia et successio)*, o sea, en cuanto [dados] en una relación del sujeto consigo mismo como objeto en el fenómeno; por tanto, según un Principio formal de enlace.

Relaciones cualitativas y cuantitativas de la fuerza de represent[ación].

El primer acto del sujeto es, según la cualidad y la cantidad, mi facultad cognoscitiva de realizar indagaciones y mediciones; es decir, en primer lugar, la conciencia de sí mismo (lógicamente) y la intuición de mí mismo (metafísicamente), mediante proposiciones sintéticas *a priori*. Ponerse a sí mismo.

XXII,68 1) Unidad lógica del compendio (*complexus*) de representaciones, según la regla de identidad, 2) Unidad metafísica de la síntesis de lo múltiple de lo diverso, según categorías de la omnímoda determinación del Objeto según la cantidad, cualidad, relac[ión] y modalidad: lo formal del fenómeno, en conformidad con lo cual se pone el sujeto a sí mismo.

Spatium, Tempus, Positus no son Objetos de intuición, sino ellos mismos formas de intuición, originadas sintéticamente *a priori* en la facultad cognoscitiva.

Primero debo [tener] Principios *a priori* para la posibilidad de la experiencia, y luego extraer de la experiencia los Principios empíricos.

Galileo, Kepler, Huyghens, Newton.

Espacio, tiempo y categorías de determinación de los Objetos de intuición en espacio y tiempo. Todo ello *a priori*, por cuyo medio el Objeto[a] se pone a sí mismo.

Pero espacio y tiempo no son cosas dadas (*entia per se*) existentes fuera de nuestra representación, ni objetos de percepción externa o interna (no son ninguna representación empírica con conciencia), sino Principios *a priori* que son sintéticos.

Pág. 2

Espacio, tiempo, descripción de un espacio en un cierto tiempo dado, y movimiento según las catego-

rías de cantidad, cualidad, relación y modalidad del Objeto[b] de la intuición de un Objeto dado, y en conformidad con el cual el sujeto se hace a sí mismo objeto de intuición, la cual —en cuanto fenómeno— no es empírica, sino intuición pura *a priori*.

XXII,69 … La conciencia de mí mismo es un acto lógico de identidad, a saber: de la [identidad] de la apercepción, mediante la cual el sujeto se hace a sí mismo Objeto: un concepto que se pone simplemente en correspondencia con un cierto objeto. La intuición pura es el espacio y el tiempo: lo formal de la [intuición] empirica. Esta representación es intuición pura, no empirica; y no procede, como en lógica, de lo universal a lo particular —analíticamente—, sino sintéticamente: de la totalidad del compendio de lo múltiple a lo singular, y se constituye a sí misma *a priori*, conteniendo meramente lo formal de lo múltiple de la intuición del sujeto en la totalidad, es decir el todo incondicionado de la intuición. La intuición constituyente de esta unidad es la representación de espacio y tiempo, los cuales no son ni percepciones (representaciones empíricas con conciencia) ni tampoco objetos aprehensibles, sino meras *formas* bajo las cuales representar lo múltiple del objeto de la intuición, y ciertamente como *fenómeno*.

Intususcepción y extraposición. ¿A partir de cuál de ellas se comienza? La primera es el espacio, la segunda el tiempo[a], pero de modo que venga en primer lugar la interna composición de lo múltiple de la intuición; o mejor dicho, uno y otro están en relación reciproca. Aquello que determina la composición reciproca en una sola intuición es el *entendimiento*, en la medida en que afecta en general a los sentidos y expone al Objeto sensible como fenómeno. El Principio

interno de exposición es = *X*, mediante el cual se hace a sí misma la cosa[b].

XXII,70 Espacio y tiempo [son] objetivamente la composición de lo múltiple como lo material de la intuición: y subjetivamente lo formal de la intuición en el espacio y el tiempo. Lo material es el objeto en el fenómeno = *X*, dado *a priori* a los sentidos. Lo formal, aquello que el entendimiento constituye para sí mismo en objeto de los sentidos. Espacio y tiempo no son objetos aprehensibles, ni tampoco la composición pensable [*cogitabile*] de lo múltiple, dada en la intuición, sino conceptos de relación en el sujeto.

[c]Como espacio y tiempo no son cosas existentes sino intuiciones de relaciones, representan sus Objetos como fenómenos, es decir como representaciones, las cuales representan de modo meramente subjetivo los objetos como fenómenos de forma de las intuiciones, formas *a priori* previas a toda percepción, y en las cuales se da —ya en el concepto— una diferencia entre el Objeto = *X* como fenómenos y el objeto como cosa en sí.

Ahora bien, para que haya conocimiento se requiere intuición: no mera apercepción, sino aprehensión del objeto; pero no ella misma [a su vez] aprehensión, sino propia representación *a priori* de posición, determinada en base a su propia fuerza: la intuición o el fenómeno. El sujeto se pone a sí mismo mediante proposiciones sintéticas *a priori* en virtud de las formas de intuición sensible, espacio y tiempo: allí es donde el sujeto ejerce sus fuerzas, por medio de las cuales se afecta a sí mismo y se determina en fenómenos[a] [73].

XXII,71 **Pág. 3**

… La relación del Objeto con el sujeto —por cuyo medio es determinado— no es una percepción de cosas coexistentes, sino la representación de éstas como fenómenos. La cosa en sí = *X* es simplemente la designación de un Objeto, en la medida en que éste —en cuanto fenómeno— es un objeto sensible: es la cualidad, cantidad, etc., según el orden categorial; pero no en la aprehensión, pues no son cosas existentes, sino *actus* de autoposición del sujeto mismo *a priori* en favor de la experiencia posible, constituyéndose así en objeto; aquí es donde aparece la pregunta: «¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?».

Estas proposiciones son sólo posibles por medio de la unidad absoluta de determinación del Objeto como determinable *para* la experiencia, no por ella (pues entonces no se trataría de conocimiento *a priori*); no por medio de espacios o tiempos originariamente compuestos, sino como compuesto en un solo espacio y un solo tiempo, representados por ello como infinitos: intuiciones *puras*, no percepciones; ellas mismas son hechas, allí donde el sujeto es Objeto de sí mismo.

Pero la experiencia, y cuantos fundamentos de de-
XXII,72 terminación pertenezcan a ella, no puede nunca (por representarse como dada *a posteriori*) ser considerada como Principio de certeza (Hipócrates)[74], sino como mera aproximación a ella; la filosofía trascendental no puede estar entretejida en base a lo empírico. Los objetos deben ser considerados como fenómenos, no como cosas en sí, si la determinación de su múltiple debe tener lugar *a priori*.

La filosofía trascendental contiene principios sintéticos *a priori* por *conceptos* (por tanto, Principios de filosofía); la matemática pura, principios sintéticos *a priori*

por construcción de conceptos. Los últimos no pertenecen a la filosofía trascendental, pero si el enlace de aquéllos con la matemática mediante conceptos, o sea [Principios] Filosóficos *a priori*. La filosofía en general en el todo de un sistema. Uso filosófico de la *matemática* como instrumento, en favor de la filosofía (no al revés; las proposiciones matemáticas no pueden ser fundamentadas por la filosofía). Estas últimas proposiciones pueden ser denominadas indirectamente filosóficas: p. e. en la doctrina matemática de la *palanca*, en donde viene presupuesto un Principio dinámico previo al mecánico (a saber: su rigidez, [explicada] como efecto de la atracción rectilínea de sus partes), y cuya posibilidad se limita a postular el matemático. La palanca es absolutamente rígida cuando su atracción longitudinal es infinita. Es el caso de la cuerda y la polea, absolutamente fláccida y con una cohesión infinita para evitar el desgarramiento. En la cuña, una superficie de carga absolutamente incompresible.

[a]La autodeterminación según el orden categorial de la cualidad, cantidad, etc., no es la conciencia lógica de sí mismo, pues ésta es lógica. Sólo porque el sujeto se hace a sí mismo Objeto pasa la *apercepción a aprehensión*, la metafísica a filosofía trascendental, y lo analítico a lo sintético *a priori*, por medio *del entendimiento*. *Appreh*[*nsio*] *simpl*[*ex*]. *Judic*[*ium*] et *ratiocin*[*ium*] *en el sujeto del conocimiento*.

XXII,73 Enesidemo: Principio de idealidad de los Objetos sensibles, por cuyo medio el sujeto se hace a sí mismo, fundando así simplemente un sistema de representaciones en favor de la posibilidad del conocimiento según lo formal. Espacio y tiempo son meras formas subjetivas de la intuición, es decir representaciones del

Objeto en el fenómeno; ambos son infinitos, pero no positivamente en la composición, sino negativamente en la delimitación.

(Y las rodelas supuestamente expuestas en el templo de Delfos)[75].

Pág. 4

En *primer lugar*, la conciencia de sí mismo como *facultas repraesentativa*; en *segundo lugar*, la determinación de sí mismo como función de sí mismo: *vis repraesentativa*. En tercer lugar, el fenómeno [*Erscheinung*] de sí mismo como fenómeno [*Phänomens*] en cuanto múltiple de la representación: de la determinación omnímoda como existencia de sí mismo, pero simplemente como fenómeno *a priori*, no como cosa en sí objetivamente = *X*, sino tal como el sujeto es afectado por el entendimiento: conocimiento de sí mismo mediante autodeterminación en el espacio y el tiempo. …

La facultad de representación (*facultas repraesentativa*) se origina en aquello que ella[a] misma pone: el espacio y el tiempo de la intuición. Espacio y tiempo como formas de intuición pura *a priori*, no en virtud de algo dado a ellas, [sino por] un conocimiento sintético *a priori* denominado conocimiento trascendental, por medio del cual se afecta el sujeto a sí mismo y hace subjetivamente de sí un objeto = *X*, precisamente en el fenómeno, como un todo absoluto, no como un compendio de percepciones que, en cuanto represen-
XXII,74 taciones empiricas, llevan a la experiencia; pues ésta se halla contenida solamente en la determinación omnímoda (*existentia est omnimoda determinatio*), no dada, sino tan sólo pensada como Principio, exponiendo subjetivamente un todo infinito de intuición. …

Espacio y tiempo son, según la cantidad, infinitos. En esto se basa el problema de la filos[ofía] trasc[endental): «¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?» No tomamos pues nuestro conocimiento de los Objetos, sino que los conceptos y Principios yacen en la facultad cognoscitiva, en conformidad con la cual se orientan los objetos y formas de conexión. Por esto precisamente son los objetos representaciones en el fenómeno, y la distinción entre cosas en sí no es una distinción entre Objetos como cosas en sí, sino sólo una [distinción] científica (ideal) para el sujeto, no para el Objeto.

XXII,75 … La idealidad de los objetos sensibles es al mismo tiempo el fundamento de la realidad de éstos como cosas fuera de nosotros (en el espacio y el tiempo).

Lo *repraesentabile* es: o *dabile* o sólo *cogitabile*. Espacio y tiempo son lo primero. Espacio y tiempo no son al-
XXII,76 go existente fuera del sujeto, sino meramente un *modus* de la intuición del Objeto mismo; no hay espacios ni tiempos: lo infinito es singular.

Pliego VII, pág. 1

Suplemento VII[a]

… Espacio y tiempo no son Objetos de intuición, sino meramente sus formas subjetivas, inexistentes fuera de las representaciones y dadas tan sólo en el sujeto, es decir: su representación es un acto del sujeto mismo, un producto de la imaginación para los sentidos del sujeto; es la causa de la percepción, objeto en
XXII,77 el fenómeno (*Phaenomenon*), mas no derivada (*repraesentatio deriuativa*) sino originaria (*originaria*); su Principio no fundamenta a la metafísica, sino a la filosofía trasc[endental], y se origina en un doble problema: 1) ¿Cómo son posibles principios sintéticos *a priori* por

intuiciones? 2) ¿Cómo son posibles principios sintéticos *a priori* por conceptos?

De este modo, la filosofía trascendental fundamenta al mismo tiempo la matemática, en cuanto que utiliza a esta última como instrumento —aunque no inmediatamente, pues sería una contradicción—: lo que es meramente conocimiento según la constitución de los conceptos hay que convertirlo inmediatamente en concepto.

XXII,78 … La conciencia de sí mismo (*apperceptio*), en cuanto que el [sujeto] se afecta, es la representación del objeto en el fenómeno; pero, en la medida en que el sujeto es lo afectado por sí mismo, es también al mismo tiempo aquello que ha de considerarse como Objeto en sí = *X*.

No hay espontaneidad alguna en la organización de la materia, sino sólo receptividad en base a un Principio inmaterial de formación de la materia en cuerpos, que se ejerce en el *Vniversum* y contiene una omnímoda relación de medios a Fines; por ello [se trata de] un entendimiento (pero no de un alma del mundo): no Principio de agregación, sino de sistema.

La matemática viene indirectamente fundamentada por la filos[ofía].

El organismo mismo está contenido en la conciencia de sí mismo. El sujeto hace su propia forma según fines, *a priori*. El instinto es una autonomía del Principio dinámico que actúa sobre un mecanismo de autoconservación. Unidad conforme a fines. *Espontaneidad*. *Vida veget*[*ativa*].

XXII,79 La metafísica y la filosofía trascendental se diferencian en que la primera contiene ya Principios, dados *a*

priori, de la ciencia natural, y la segunda contiene Principios tales que son fundamento de posibilidad aun de la metafísica misma, conteniendo igualmente los principios sintéticos *a priori* de ésta.

No se empieza por los Objetos, sino por el sistema de posibilidad de constitución del propio sujeto pensante, que es autor él mismo de su facultad de pensamiento.

Espacio y tiempo son formas de receptividad de nuestras representaciones.

Pág. 2

… El acto: «Yo me pienso a mí mismo», es meramente subjetivo: yo soy para mí mismo objeto de aprehensión.

No hay pues ningún progreso, ningún juicio sintético dado en la proposición «yo soy pensante», pues es completamente idéntica, tautológica; y la pretendida conclusión: «yo pienso *luego* yo soy» no es tal, sino el acto [*Act*] primero del conocimiento: «Yo soy para mí mismo objeto del pensar (*cogitabile*) y de la intuición (*dabile*)»; primero, en cuanto representación *pura* (no empírica), cuyo conocimiento es llamado *a priori*, conteniendo en sí un Principio de conexión de lo múltiple de estas representaciones como lo *formal* de esta unidad, con independencia de toda percepción, que es lo material de las representaciones. …

XXII,80 Las proposiciones sintéticas *a priori* son dadas en la intuición, como ocurre en la *matemática* pura; ésta consiste enteramente en proposiciones de ese tipo, y si se pretendiese progresar en esta ciencia procediendo a partir de conceptos (analíticamente), caerían de nuevo sus Principios —lo formal de ellos como ciencia— en

XXII,81 la filosofía[a] [76], sin que por ello se hicieran demostraciones falsas.

La *filosofía* trasc[endental] contiene los Principios de juicios sintéticos *a priori*, a partir de conceptos. La [ciencia] que contiene juicios sintéticos *a priori* de meras intuiciones puras no es en absoluto filosofía, sino matemática pura. Es posible, con todo, un uso filosófico de la matemática, como el establecido por Newton en su obra inmortal *philosophiae naturalis principia mathematica*: de este modo, la matemática llega a ser *instrumento* de la filosofía (sin ser con todo filosofía); y los Principios de esta doctrina instrumental pertenecen igualmente a la filosofía trasc[endental]. La clave para resolver este problema se encuentra en el Principio de determinación de los objetos (de su intuición en el espacio y el tiempo), que [contiene] idénticamente en sí la existencia de sus objetos en la *determinación omnímoda*. Pues *omnimoda determinatio est existentia*, aun cuando ésta sea tan sólo una idea. Los *phaenomena* de luz y calor (representación objetiva y subjetiva): el ser por ellos afectado proporciona pues, *a priori*, no dos tipos de materia, sino de movimiento.

[a] *Universalidad* [Allgemeinheit] *analítica* (vniversalitas). *La sintética, totalidad* [Allheit]: Vniversitas rerum.

Entia sunt vel res vel intelligentiae. *Estas últimas son, o inteligencias puras, o cosas* [Sachen] *que están en interacción con éstas*: (inhabitantes) animantia. Omnitudo conceptus est vniversalitas —omnitudo complexas est vniversalitas[b]. *Totalidad y universalidad*. …

XXII,82 Soy un objeto de mí mismo y de mis representaciones. Que exista aún algo fuera de mí es un producto de mí mismo. Me hago a mí mismo. El espacio no

puede ser percibido (ni tampoco la fuerza motriz en el espacio, si se la representa como efectivamente existente sin un cuerpo sobre el que ella actúe). Nosotros mismos lo hacemos todo [*Wir machen alles selbst*][77].

Pág 3

El entendimiento comienza con la conciencia de sí mismo (*apperceptio*), ejerciendo así un acto lógico en virtud del cual se dispone serialmente lo múltiple de la intuición, externa e interna, y el sujeto se hace a sí mismo Objeto de una serie ilimitada.

Pero esta Intuición no es empírica, es decir, no es percepción, o sea: no viene derivada del objeto sensible, sino que determina al objeto mediante el acto por
XXII,83 el que el sujeto es *a priori* dueño y autor [*Inhaber und Urheber*] de sus propias representaciones, pasando —con su fuerza de representación— de los principios metafísicos a la filosofía trascendental, que establece un sistema de conocimiento sintético, mas no simplemente por conceptos, sino por intuiciones: un conocimiento filosófico en favor de la matemática (no una matemática filosófica, que sería una contradicción consigo misma), en el cual la unidad cuantitativa de lo múltiple y de las relaciones está unida a la cualitativa en un Principio; de este modo resulta la matemática instrumento de la filosofía. …

XXII,84 [a]Sobre el concepto newtoniano: *Philos. nat. princ. mathematica*. La filosofía trascendental hace tal cosa posible sin μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, pues [por ella] viene determinado para las fuerzas del espacio en que deban actuar, según las leyes de éste. Las fuerzas están ya aquí en la representación del espacio.

Cabe también (aunque sólo de modo condicionado) postular *a priori* la existencia de una materia de la luz,

difundida por el entero espacio cósmico, ya que de otro modo no percibiríamos los objetos en el espacio, a cualquier distancia. Según la regla de identidad. No ocurre así con el calor, a saber: que deba darse una tal estofa, pues se trata de algo subjetivo; la distancia de los cuerpos debida al calor es algo relativo solamente a los ojos, y por tanto a la luz; en consecuencia, [el calor] es inferido sólo como efecto de una causa.

Universalidad discursiva e intuitiva. Aquélla en los conceptos, ésta en la intuición. Universalidad lógica, metafísica, trascendental, cosmológica (no totalidad, *universalitas*, sino *universitatis*).

De la c[iencia] n[atural] por Principios dinámicos, y sobre esta base, por principios fisicomecánicos, en donde se comienza por el edificio cósmico y la producción de éste. La materia, que hace del espacio un objeto sensible, lo hace también en principio perceptible. Existencia de las cosas en el espacio. Aquello que precede de antemano a toda física. Éter repelente. Estofa ponderable.

Centra de luz (soles), planetas excéntricos (cometas) y su manifestación [*Erscheinung*] por medio de cabelleras, las cuales hacen como la luz zodiacal: permiten que estos átomos, partículas dispersas en el espacio celestes, sean visibles[78]. …

XXII,85 La conciencia lógica de mí mismo: *Sum*, no contiene determinación alguna, pero sí [la contiene] la conciencia real de la intuición (*apperceptio*).

«Yo soy» es el acto lógico previo a toda representación de Objeto; *verbum* por el cual me pongo a mí mismo. Yo existo en el espacio y el tiempo, y determino mi existencia omnímodamente en el espacio y el

tiempo (*omnimoda determinatio est existentia*) como fenómeno, según las condiciones formales de conexión de lo múltiple de la intuición, siendo ya así para mí mismo un objeto externo e interno. Lo subjetivo de la determinación de mí mismo es al mismo tiempo objetivo, según la regla de identidad [y] según un Principio de conocimiento sintético *a priori*; hay sólo un espacio y un tiempo, siendo cada uno de ellos un todo incondicionado de intuición en la intuición; es decir: son representados como infinitos; así, mi conocimiento sintético *a priori* es, en cuanto fil[osofía] trasc[endental], una Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física, o sea a la posibilidad de la *experiencia*.

El primer acto sintético de conciencia es aquél por el cual el sujeto se hace a sí mismo objeto de intuición, no lógicamente (analíticamente) según la regla de identidad, sino metafísicamente (sintéticamente).

[a]Intuición y concepto: la primera es para la representación sensible; el segundo para el entendimiento, que enlaza lo múltiple de la intuición según un Principio. Fenómeno es lo subjetivo y formal de la intuición: el modo como el sujeto se afecta a sí mismo o es afectado por el objeto. Espacio y tiempo constituyen juntos la intuición pura; ambos, infinitos; pero sólo
XXII,86 subjetivaente. Sólo lo formal del fenómeno puede contarse *a priori* como conocimiento. El Objeto *(materiale)=X*, es sólo lo ideal de la composición. No aprehensible. *Cogitabile-dabile*.

Nota: De la autonomía del concepto de organización de una materia, sin el cual nosotros mismos no tendríamos ningún órgano.

Pág. 4

Las representaciones de los Objetos sensibles no entran desde fuera en el sujeto, sino que ellas y los Principios de su conexión interactúan entre sí en orden al conocimiento, saliendo de aquél [, del sujeto,] para pensar los objetos como fenómenos. …

XXII,87 La conciencia de mí mismo no es ningún acto de autodeterminación para el conocimiento de un objeto, sino sólo la modalidad del conocimiento en general, por la cual un sujeto se hace a sí mismo en general Objeto, así como lo formal de la intuición[a] en general. Espacio y tiempo, cada uno de los cuales es un todo absoluto, son, junto con lo múltiple indeterminado, lo *dado* (*dabile*), a lo cual se opone otra cosa [*ein Anderes*] como pensable (*cogitabiie*). La representación como acto cognoscitivo se llama entonces fenómeno, el cual contiene una totalidad comprehensiva (*complexus*) en orden a la autoposición según Principios.

La Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física está contenida entre dos puntos limitantes de un sistema doctrinal, cuya relación fundamenta la conexión entre unos y otra según un Principio de conocimiento sintético *a priori*, sin ser una relación analítica (simplemente lógica), *dilucidatoria*, según el principio de identidad, sino real, *extensiva*, fundamentando [así a su vez] la Transición de una ciencia (la *metafísica*) a otra (la *filosofía trascendental*).

Por fil[osofía] trasc[endental] entendemos el Principio del conocimiento *sintético a priori* por *conceptos*; un Principio, pues, de conocimiento *filosófico*, no matemático por construcción de conceptos. Pertenece, en consecuencia, ciertamente a la metafísica, en la medida en que surge de ésta, pero no [es] una parte suya, sino una ciencia subsistente de suyo, en cuanto que

contiene en sí las condiciones del progreso a la posibilidad de la física (como doctrina de la experiencia).

XXII,88 …[a]La intuición sensible contiene lo múltiple; el pensar hace la unidad de éste. De acuerdo con la primera, lo múltiple es el Objeto en el fenómeno = *X*, lo *dabile*; de acuerdo con el segundo interviene el entendimiento, haciendo de aquél lo *cogitabile*. Ambas cosas, *a priori*; pues el [sujeto] se pone a sí mismo. La representación pura (no empírica) originaria, no derivada, determinando directa o indirectamente… Espacio y tiempo en la intuición no son cosas, sino *actus* de la fuerza de representación de la posición de sí mismo, por medio de la cual el sujeto se hace él mismo Objeto.

[b]*NB*: De los predicables y su completa enumeración, los cuales pertenecen según los predicamentos (categorías) al sistema completo de la metaf[ísica].

Lo primero es que… el sujeto determina su autoconciencia haciéndose Objeto de sí mismo, con lo que es fenómeno de sí mismo, sintética y analíticamente.

Unidad del espacio, del tiempo y de la posibilidad
XXII,89 de la experiencia (es decir, de la determinación omnímoda en el espacio y el tiempo), pues *omnimoda determinatio est existentia*.

Sobre esta base, y sobre el Principio de posibilidad de la experiencia, está fundada la idea de la existencia de una estofa omnidifusa, omnipenetrante, etc., que constituye la base de posibilidad de una sola experiencia, la cual puede, en consecuencia, ser captada *a priori*. Son las fuerzas atractivo-repulsivas, y también las centrifugas, las que hacen posible la experiencia en gene-

ral como sistema; sin esta absoluta *unidad real* es imposible aun el Principio negativo del vacío.

El ensamblar el mundo según el Principio de la atomística o filosofía corpuscular convierte al espacio en una cosa que, sin embargo, no es nada. *Atomi ac inane*.

Pliego VIII, pág 1

Suplemento VIII[a]

… Todo conocimiento comienza por la conciencia de sí mismo, es decir de representarme a mí mismo, que pienso[b]: el sujeto, al mismo tiempo como objeto del pensar, como Objeto. Este acto de apercepción
XXII,90 (*sum cogitans*) no es aún ningún *juicio* (*iudicium*) sobre un Objeto, es decir: no constituye aún ninguna relación entre un predicado y el sujeto —por medio de la cual viene fundamentado un conocimiento—[79]; sino que yo soy para mí mismo en general un objeto (*apprehensio simplex*), [lo cual no es] tampoco una conclusión del tipo «yo pienso, *luego* yo soy», pues se trataría entonces de un juicio idéntico, y por ende vacío: un Objeto determinable sin determinación[80].

Lo pensable (*cogitabile*) está contenido en la conciencia de sí mismo, y es objeto de *apercepción*. Lo sensible (*dabile*), un objeto de percepción, pertenece a la *aprehensión*. Lo formal de esta última, en la medida en que es dado *a priori* como Principio para la representación sensible, es el espacio y el tiempo.

Los objetos dados en el espacio y el tiempo están relacionados con el sujeto como *fenómenos*, es decir: no representaciones de las cosas tal como sean en sí, separadamente, sino tal como son afectadas por una causa eficiente (sea externa o interna) del sujeto. Sólo esto hace que sea posible tener una tal intuición *a priori*, pues espacio y tiempo no son cosas subsistentes de su-

yo (*entia per se*). No son cosas [*Sachen*], sino sólo representaciones de las relaciones de aprehensión entre las representaciones y el sujeto, en la medida en que éste[c] es dado en la intuición pura —y por tanto *a priori* — como formas subjetivas de la intuición para hacer de sí mismo un Objeto, no analíticamente según el principio de identidad, sino sintéticamente, es decir como fenómeno. …

XXII,91 [a](*Sum*): cópula de un juicio posible; no es aún juicio, pues para ello haría falta un predicado (*apprehensio simplex*). El juicio «yo soy un ser pensante» no es sintético, es decir no es tal que vaya más allá del concepto de la representación de mí mismo, más allá de una determinación del sujeto; no puedo decir: «yo pienso *luego* soy»[b], esto es, no puedo decir: «yo pienso *luego* soy», lo cual contendría ya una indiferencia racional (*cogito ergo sum*): «El que piensa, existe; ahora bien, yo pienso; luego yo existo».

Yo soy el sujeto pensante, pero no Objeto de la intuición, en cuanto que no me conozco aún a mí mismo.

[c]La *atomística*, que representa Principios meramente mecánicos (*philosophiae naturalis principia mathematica*), la *Dinámica* (que presenta *matheseos purae principia philosophica*), la *física mecánica*, que presenta la aplicación de la una a la otra.

También pueden darse *Matheseos principia philosophica* en la doctrina de las paralelas.

Los Principios de posibilidad de establecer la experiencia se hallan, idénticamente, en la facultad de representación en general (*facultas representativa*), de la

cual derivan analíticamente las formas del Juicio y *apodícticamente* los *Principios* de la razón.

XXII,92 Considerada subjetivamente, la posibilidad de la experiencia está fundada en la observación y el experimento.

[d]*El acero* es una estofa susceptible de magnetismo (no meramente el *hierro*), mas no sólo con oxígeno, sino mediante una triple combinación de hierro, carbono y oxígeno. Cobalto y diamante.

Pág. 2

La facultad de representación (*facultas representativa*) es intuición o concepto; ambos, empero, enlazados *sintéticamente*, es decir: no lógicamente según la regla de identidad, sino trascendentalmente; el concepto, aplicado a la intuición como Objeto, es la facultad del conocimiento (*facultas cognoscitiva*).

Las intuiciones puras son espacio y tiempo. La representación empírica de un objeto sensible con conciencia es la percepción. La idea del todo de todas las percepciones posibles, enlazadas en un sistema, es experiencia. Es pues contradictorio en sí el hablar de *experiencias*: la experiencia es unidad subjetiva absoluta; observación y experimento son agregados de percepciones[*].

XXII,93 Yo *pienso (cogito)*. Yo soy consciente de mí mismo (*sum*). Yo, el *sujeto*, hago de mí un Objeto (*apprehensio simplex*); mas este acto no es aún ningún juicio, es decir representación de la relación entre un objeto y otro. No es aún ningún juicio: «Yo soy un ser pensante» (*iudicium*), ni menos una inferencia racional: «yo pienso *luego* yo soy» (*ratiocinium-cogito, ergo sum*); no hay aquí un progreso de una representación como

predicado a otra como determinación de un concepto: es solamente lo formal de la operación de juzgar, según la regla de identidad; no una relación real de las cosas, sino solamente una relación lógica entre conceptos…

La modalidad del conocimiento de un Objeto como cosa omnímodamente determinada es la *experiencia*.

La experiencia es 1) una conciencia empírica, es decir: *percepción (animadversio); 2) un agregado* de percepciones según un Principio (*observado el experimentum*); 3) la determinación omnímoda de este agregado en un sistema completo de percepciones.

[a]El entendimiento debe, en principio, establecer sintéticamente y *a priori* todos los distintos actos de representación del conocimiento en la forma de un sistema, los cuales llevan entonces a un Principio de posibilidad de la experiencia como unidad subjetiva
XXII,94 (pues no hay experiencias) y conducen al infinito de la intuición sensible pura, o sea del espacio y el tiempo, los cuales no proporcionan sino representaciones subjetivas, es decir: simples objetos como fenómenos.

Esto es la filos[ofía] trasc[endental], que proporciona proposiciones sintéticas *a priori*, cuyo Principio puede enumerarse por completo. De este modo tiene lugar la transición de lo simplemente pensable (*intelligibile*) a lo susceptible de sensación (*sensibile*), y no al contrario; es decir, lo que era pensado (*cogitabile*) es representado también como dado (*dabile*), pero sólo en el fenómeno (*phaenomenon*), al cual corresponde su correlato (*noumenon*) mas no como una cosa particular, sino como acto del entendimiento = *X* que, fuera del

entendimiento, no es absolutamente nada más que un Objeto en general, que no está sino en el sujeto mismo. Lo *repraesentabile* es: 1) *cogitabile, 2) dabile*.

… La facultad de representación (*facultas representativa*) no comienza con la facultad cognoscitiva en vista de los objetos dados empíricamente para la representación como *percepciones*, y en vista de su agregado, sino por representaciones en general y por lo formal del pensar. El sujeto se hace a sí mismo. No es la aprehensión, sino la apercepción lo que fundamenta *a priori* el conocimiento, en su Principio de la conciencia de sí mismo, que es lógico (analítico), pero que, al progresar a la filos[ofía] trasc[endental], es sintético y configura un particular sistema para la física.

Intuición pura en espacio y tiempo, y síntesis de lo múltiple de éstos. Aquello que concierne a la existencia de los objetos; se halla aquí pues, como fundamento, el Principio de idealidad de los Objetos como fenómenos.

XXII,95 [a]Unidad de la experiencia, y mera posibilidad de ésta. Espacio y tiempo no son conceptos de objetos, ni tampoco intuiciones de éstos; por tanto, nada objetivo para el conocimiento, sino formas subjetivas de la intuición de objetos como fenómenos, sin ser nada real; ambas formas son infinitas y unidad absoluta. Dios. Espacios.

Pág. 3

Pretender tener o saber algo por experiencia está más allá de la capacidad del entendimiento, pues ¿quién podría enumerar todas las percepciones que se ofrecen a los sentidos, cuando éstas se extienden al infinito (*indefinitum*)?. En cambio, proceder *para* la experiencia y la posibilidad de establecerla subjetivamente,

y en su favor, es tarea que puede pedirse y encontrarse en el sujeto, más sólo según la forma, no según el contenido (*qualitatiue non quantitative*).

La investigación natural puede, según esto, ser considerada como *filosofía*, determinada en dos disciplinas especiales: la metafísica y la física, abriéndose aún aquí una perspectiva en otra disciplina, a saber: la filosofía trascendental, que se ocupa con toda propiedad del Principio de proposiciones sintéticas *a priori*.

El acto lógico «yo *pienso*» (*apperceptio*) es un juicio (*iudicium*), pero no aún proposición (*propositio*) ni acto alguno de la facultad cognoscitiva (*facultas cognoscendi*) por el cual fuera dado un Objeto, sino que éste es pensado sólo en general. Es un acto lógico según la forma, sin contenido: *cogitaos sum, me ipsum nondum cognosco*; tampoco es un raciocinio «yo pienso luego yo soy» (*ratiocinium*): yo, el sujeto, hace de sí mismo un Objeto según la regla de identidad. Al conocimiento (*cognitio*) pertenecen dos elementos: *intuitus* y *conceptus*: una representación por la cual un Objeto es dado, y otra por la cual es pensado. Yo, el sujeto, soy objeto de mí mismo. Con esto, sin embargo, se dice más que con la autoconciencia [*Dieses ist doch mehr gesagt als das Selbstbewusstsein*][81].

El Principio de idealidad de la intuición está a la base
XXII,96 se de todo nuestro conocimiento de cosas externas a nosotros, es decir: no aprehendemos los objetos como dados en sí (*apprehensio simplex*), sino que el sujeto produce él mismo, de suyo (*fingit*), lo múltiple del objeto sensible según la forma, y ciertamente según un Principio (*iudicium*) previo a toda representación empírica con conciencia (percepción), es decir *a priori*, por medio del juicio (*iudicium*), en un compendio (comple-

xus) de un sistema establecido por un raciocinio, no de un agregado sin regla.

El Objeto de la intuición pura, por cuya mediación el sujeto se pone a sí mismo, es infinito, a saber: espacio y tiempo.

Al conocimiento pertenecen intuición y concepto: que yo me sea dado a mí mismo, y que yo sea pensado como objeto de mí mismo. Existe algo (*apprehensio simplex*): yo no soy un mero sujeto lógico y un predicado, sino también objeto de *percepción; dabile non solum cogitabile*.

Solamente podemos comenzar por la totalidad de las cosas en cuanto absoluta unidad sintética (cuyo fenómeno es el espacio y el tiempo). En ella es posible *a priori* una determinación omnímoda: y ésta es la existencia del mundo. Cuando se habla de mundos se trata tan sólo de distintos sistemas de un mundo único en un todo absoluto que, sin embargo, es ilimitado; pues el espacio vacío no es un Objeto sensible, una cosa (*non est ens*), aunque tampoco sea un absurdo [*Unding*] (*non ens*), es decir algo en sí contradictorio. La atomística (filosofía corpuscular) es un agregado de puntos.

El «yo soy» no es aún proposición (*propositio*), sino mera cópula para una proposición; no es aún juicio. «Yo soy existente» contiene un acto de aprehensión, es decir: no es simplemente un juicio subjetivo, sino que me hace Objeto de intuición en el espacio y el tiempo. La conciencia lógica conduce a la real, pasando de la apercepción a la aprehensión y su síntesis de lo múltiple.
XXII,97 ple. No puedo decir: «yo pienso, *luego* soy», pues un tal juicio (de *apprehensio simplex*) sería tautológico. El

todo de Objetos de la intuición: el mundo está simplemente en mí (*idealismo* trascendental).

[a]La palabra *intuición* (*intuitus*) se refiere al ver. El *concepto* (*conceptos*), a la comprehensión, al entrar en contacto. Meras determinaciones subjetivas de la facultad cognoscitiva. Lo tercero es la *fundamentación* de los fenómenos, establecidos —por así decirlo— sobre un suelo firme e inamovible. Una posesión fundada.

Transición de la metaf[ísica] a la filos[ofía] trasc[endental] y, finalmente, de ésta a la física.

Además de con la conciencia de mí mismo (lógica), no tengo que ver objetivamente con ninguna otra cosa sino con mi facultad de representación. Soy para mí mismo objeto. La *position* de algo fuera de mí procede en primer lugar de mí mismo, de las formas de espacio y tiempo, en las cuales yo mismo pongo los objetos del sentido externo e interno que, por ello, son posiciones infinitas.

La existencia de cosas en el espacio y el tiempo no es sino *omnímoda determinatio*, la cual es también solamente subjetiva, es decir: en la representación; y su posibilidad en la experiencia descansa igualmente solo en conceptos: solamente podemos saber lo formal, pensable *a priori*.

Un Principio motor inmaterial en un cuerpo orgánico es el alma de éste; y de ella cabe admitir —si se la quiere pensar como alma del mundo— que constituya su propio cuerpo, e incluso la configuración externa [*Gehäuse*] (el mundo) de éste.

Pág. 4

La *experiencia* es la unidad absoluta subjetiva de lo múltiple de la representación sensible. No se habla de

experiencias, sino sencillamente de la experiencia; y es fácil comprender que, como el entendimiento se
XXII,98 ocupa aquí de meras relaciones, no debería hallarse, a la base de algo perceptible, sino pura intuición en la que esas relaciones puedan ser dadas *a priori*; así son el espacio y el tiempo, no cosas en sí sino solamente formas de la intuición, [que] no contienen en sí tanto *fenómenos* cuanto, más bien, objetos *en* el *fenómeno* como unidad absoluta sintética (singularidad) de la intuición.

Espacio y tiempo son formas de la intuición externa e interna, dadas en una sola representación sintética *a priori*, es decir: son representaciones inseparables y recíprocamente interdependientes, de modo que los conceptos de la composición están unos con otros en dependencia reciproca.

La representación de objetos en el espacio y el tiempo como Principio de posibilidad de la experiencia constituye la Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la física.

Yo soy el Objeto de mi propia representación, es decir: soy consciente de mí mismo. Este acto lógico no es aún una proposición, pues le falta el predicado, que viene completado mediante el acto real: «yo *existo (sum)* pensando *(cogitaos)*», por el cual es algo (yo mismo) no meramente *pensado*, sino también *dado* (*cogitabile vt dabile*); pero este acto no es ninguna conclusión (*cogito ergo sum*), sino sólo el sujeto pensado en su *determinación omnímoda*: no representado, pues analíticamente (según el Principio de identidad), o como mera dilucidación, sino sintéticamente, como extensión, proporcionando así la proposición de existencia de un objeto (*omnimoda determinatio est existentia*).

El conocimiento empírico del Objeto de las intuiciones en su determinación omnimoda, es la experiencia. Ahora bien, dado que esta determinación omnimoda con conciencia requiere un múltiple infinito
XXII,99 de intuición, no podrá fundamentar en el conocimiento su compendio por experiencia, sino sólo *para* ella (en su favor).

El compendio de todos los Objetos sensibles externos, según el Principio formal, es el espacio: intuición una y subjetiva (fenómeno): y el del [sentido] interno y del pensar es el tiempo, en el cual se manifiestan las relaciones cualitativas y cuantitativas, así como su unidad.

Espacio y tiempo no son *entia per se*, sino meras formas de representación sensible.

[a]El Principio de idealidad de todas las representaciones como intuición pura *a priori* [es]: yo me hago a mí mismo objeto sensible fuera de mí (*Aenesidemus*)[82].

Lo formal de esta intuición es uno y todo [*Eines und Alles*], en su completa comprehensión; es la representación de espacio y tiempo que no se representa analíticamente por conceptos, sino sintéticamente por construcción de conceptos: una infinitud (magnitud ilimitada). Hay un solo espacio y un solo tiempo, así como la unidad de la experiencia en el espacio y el tiempo, determinándose ambos recíprocamente en una sola conciencia. Materia y cuerpos. No *materias*, sino *estofas de los cuerpos*.

Asymptota de la determinación omnímoda como conocimiento en la experiencia y en favor de ésta; no *por*, sino *para* ella.

Todos los seres orgánicos (no simplemente materia, sino cuerpos) son aquéllos en que se da una vida (Principio inmaterial, causa final interna).

Los Principios de la progresión a la física son transiciones si se refieren meramente a fenómenos, en donde el objeto en sí *es* = *X*.

XXII,100 … Pensar e intuir: la conciencia de sí mismo (*apperceptio*) y la aprehensión de lo múltiple de la intuición del Objeto (*apprehensio*) son, conjuntamente, actos de la facultad cognoscitiva (*facultas cognoscitiva*).

Yo soy un objeto de mí mismo, es decir: yo soy 1) consciente de mi; (*sum*) es un acto lógico. 2) [*interrupción*]

XXII,101 *Luz, sonido* —junto con sus modificaciones: *color y tonos*— en cuanto fuerzas que hacen externamente sensible al espacio, y calor en cuanto sentimiento de la vida, internamente, son percepciones de los objetos a distancia, en contraposición a la percepción interna del contacto (sensación inmediata de lo caliente y lo frío).

Actio in distans, percepción sin contacto.

Pliego IX, pág. 1

Suplemento IX[a]

…

XXII,102 Las representaciones puras de intuición, dadas *a priori* (no empíricamente), son espacio y tiempo. Los conceptos puros de la síntesis de lo múltiple de la intuición pertenecen a la filosofía trascendental, la cual [expone] la determinación de las intuiciones según conceptos y, cuando esa determinación es pensada como omnímoda, la existencia de los objetos, mas no de un modo empírico, mediante percepcion[es], sino *a*

priori, según un Principio de la unidad sistemática de éstas: la existencia de los objetos. Lo universal analítico es lógico; lo universal sintético pertenece a la filos[ofía] trasc[endental]. El conocimiento acorde con esta última es la experiencia. Conocimiento trasc[endental] es aquél que contiene Principios de posibilidad de la experiencia (como lo subjetivo del conocimiento).

La coordinación en favor de aquélla es a *sintética*; precisamente, el asunto de la filosofía trascendental es fundamentar su posibilidad (subjetivamente). Princip[io] de la fil[osofía] trasc[endental]: ¿cómo son posibles las proposiciones sint[éticas] *a priori*? Principios de posibilidad para *hacer* una experiencia. Conocimiento empírico.

1) Yo soy (*Sum*). *2*) Yo soy consciente de mí mismo, es decir, sujeto al mismo tiempo que Objeto (*appercipio*); la *Apprehensio simplex* contiene el *intuitus* y el *Conceptos* «yo me *conozco* a mí mismo»; ulteriormente, la transición del sujeto al Objeto de intuición: *iudicium*, lo cual no fundamenta aún el raciocinio *cogito, ergo sum*, sino *sum cogitans*: una proposición idéntica, analítica.

También *empíricamente* soy yo consciente de mí mismo como objeto de percepción, aunque previamente soy consciente [de mi] *a priori*, como agregado de percepción, y realizo así la progresión a la experiencia.

Yo *hago* la experiencia en [*an*] mí mismo, y en las cosas fuera de mí. La experiencia es unidad sintética
XXII,103 de lo múltiple de percepciones. Lo formal de éstas, Metafísica y filosofía trascendental son los dos siste-

mas filosóficos puros, distintos de la matemática, en cuanto [que ésta es] conocimiento por construcción de conceptos: son ellas mismas las que se separan de ésta.

…[a]La experiencia es el todo empírico absoluto de representaciones sensibles, [aunque] sólo [se dé] una aproximación constante, en la medida en que lo múltiple de aquéllas esté enlazado asintóticamente en un solo sistema. Filos[ofía] trasc[endental]. …

La experiencia como Principio del conocimiento empírico posible es la asíntota de la determinación omnímoda; mera aproximación.

XXII,104 **Pág. 2**

La experiencia es el todo de la serie de la conciencia empírica en una constante aproximación. En cuanto todo, es unidad absol[uta], por lo que no cabe hablar de experiencias, aunque sí de percepciones, exponiendo fragmentariamente a éstas (*sparsim*) mediante observación y experimento, pero no en un compendio acabado (*coniunctum*).

Hay una naturaleza omniabarcante (en el espacio y el tiempo), en la cual la razón comprehende en unidad todas las relaciones físicas. Hay en los seres racionales, junto con la libertad, una causa eficiente y universalmente dominante: y, además de éstas, un imperativo categórico que conecta a todos [aquellos seres]; además [hay también] un ser primordial omnicomprensivo que manda moralmente: un solo Dios.[83]

Los fenómenos originados por las fuerzas motrices de la razón ético-práctica, en la medida en que son *a priori* en vista de los hombres en su relación reciproca, constituyen las ideas del derecho, razón ético-prácti-

ca. Imperativo categórico, expresado por nuestra razón mediante la [razón] divina. Libertad bajo leyes, deberes *como* mandatos divinos. Hay un solo Dios.

La metafísica se ocupa de los Objetos sensibles y su sistema, en cuanto que éste es cognoscible analíticamente *a priori* (*cogitabile, cognoscibile*)[84]. Determinante en sí; *Enesidemo*. De ahí la transición a Principios sintéticos *a priori* por conceptos (no por representaciones intuitivas): lo formal *a priori* de la conexión de lo múltiple (extensivamente); y no empíricamente, por experiencia, sino según Principios racionales en favor de la posibilidad de la experiencia, que comprenden un todo de representaciones sensibles en un sistema y contienen, sólo subjetivamente, aquello que puede ser pensado [por][a] la razón, a saber: lo que constituye las ideas del derecho, contenidas en el concepto de un ser moral supremo al cual están sometidos todos los seres del universo: Dios. Lo no *dabile* (intuición), sino que sólo puede ser *cogitabile* (pensable), es lo ético-práctico.

XXII,105 Hay un solo Dios: pues hay en la razón ético-práctica un imperativo categórico, presente en todos los seres racionales del universo, y que une a todos ellos. *Eleuterologia*, que contiene la libertad bajo leyes (razón ético-práctica) según *máximas*.

El concepto de Dios es la idea que se hace el hombre, en cuanto ser moral, de un ser moral supremo en una relación según los Principios del derecho, en la medida en que aquél considera todos los deberes como mandatos de éste, según el imperativo categórico. *Conceptos de libertad. La razón ético-práctica es una de las fuerzas que mueven a* [*bewegenden Kraften der*] *la naturale-*

za ya todos los Objetos de los sentidos. Estas constituyen un campo especial: el relativo a [*zu*] las *ideas*. …

XXII,106 Cuando el placer (*voluptas*, de *vede*) es previo a la ley y condición de ésta, es patológico. Cuando la ley debe ser previa a aquél, el fundamento de determinación de la voluntad, es moral. La razón procede según el imperativo categór[ico], siendo Dios el legislador. Hay un Dios, pues hay un imperativo categór[ico].

[a]Debo pensar al éter como *primum mobile* (sin producir mutaciones locales, sino *interne mobile*) porque, si no viniera presupuesto, no sería el espacio sino objeto sensible, y de ese modo nada habría fuera de mí.

Todas mis representaciones primitivas constituyen lo *cogitabile* y al mismo tiempo lo *dabile*, según el Principio de identidad; y las cosas son postuladas como objetos de mi intuición.

Hay que pensar al éter como estratificado (*stratificatum*) y dotado de fuerzas motrices, p. e. atracción inmediata a distancia.

XXII,107 La intuición [es] previa a toda percepción; lo formal de la composición de la representación del sujeto como mero fenómeno. El espacio *fuera* de mí, y la comprehensión de las fuerzas motrices en mi autoconciencia[85]: atracción universal *newtoniana* y repulsión del éter *huyghensiana*, como objeto de *percepción* en general. Todo ello según conceptos, es decir Principios de EXPERIENCIA posible; mas no por experiencia, pues ésta es unidad absoluta: en ese caso se da únicamente una aproximación.

1) *Autoconciencia* (*apperceptio*). 2) *Intuición* interna: *intuitus*, en contraposición a la externa. 3) *Percepción*: intuición empírica con conciencia, en contraposición a

la *pura*. 4) *Experiencia*: en cuanto hecha, no dada; agregado de representaciones empíricas en un sistema del todo de representaciones empíricas: asintóticamente, en un concepto único.

No otra materia, sino base de otra fuerza; mero concepto de relación.

El espacio no es simplemente —como en la intuición pura— un objeto matemático (las cuatro secciones cónicas), sino que está henchido de fuerzas, en cuanto espacio *sensible* único para la física; y la materia está estratificada por atracción y repulsión, tal como lo demuestran las estofas ponderables de los planetas, en la medida en que atraen en sus distancias [*distanzen*].

Pág. 3

Hay un ser que se constituye a sí mismo como Objeto, y que no es meramente pensable (*cogitabile*) sino también existente y dado fuera de mi representación (*dabile*), y que se hace *a priori* objeto de sí mismo (Enesidemo), siendo su representación como sujeto, al mismo tiempo, *inmediatamente* su propio Objeto, es decir *intuición*.

XXII,108 … Ausencia de *Dios* y temor de *Dios*, bendito de Dios[86].

Dios no es una sustancia, sino la idea personificada del derecho y de la benevolencia, que se limitan mutuamente con el fin de limitar un Principio de la sabiduría por medio del otro.

La proposición «hay un Dios» no significa la creencia en la existencia de una sustancia en cuanto ser aprehensible, ni tampoco —como en el caso del calórico— es una cosa hipotética asumida para la explica-

ción de fenómenos, pues no es un objeto sensible, sino que se trata de un axioma de la razón pura práctica para ponerse a sí mismo como Principio de acciones [*Handlungen*].

El concepto de Dios es la idea de un ser que tiene poder físico y moral sobre todos los seres del universo (y que, en consecuencia sólo puede ser uno, no pudiendo ser pensado como determinable de suyo en relaciones espaciales o temporales). Que un tal ser exista es algo que muestra la razón ético-práctica en el *imperativo categórico* en la libertad bajo leyes, en el conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos. Esta idea es el sentimiento de la presencia de la divinidad en el hombre. Sin imperativo, no tendríamos un tal sentimiento del deber.

(Hay un mundo (la proposición *de pluralite mundorum* puede significar una pluralidad lógica según meros conceptos: un juicio analítico, mas no referirse al todo de cosas existentes). Hay un Dios: también esto puede entenderse de un modo simplemente lógico,
XXII,109 como concepto; contiene muchas cosas bajo sí, pero ninguna en sí. La *totalidad* (sintética) es sólo una. Hay un solo mundo. Del mismo modo se entiende el concepto o idea de Dios, la sustancia que comprende bajo si a la totalidad de seres morales: así, hay un solo Dios.)[a]…

La mera idea de Dios es al mismo tiempo un postulado de su existencia[87]. Pensar en él y creer en él es una proposición idéntica. El Principio del derecho en el imperativo categórico constituye necesariamente la totalidad como unidad absoluta, no según la filos[ofía] trasc[endental], sino según la trascendente.

En vista de los objetos sensibles, hay solamente un espacio y un tiempo (espacios y tiempos significan partes de ellos), y hay solamente un mundo. El concepto, o la ficción [*Dichtung*], de un éter que lodo lo llena activamente es justamente lo que convierte al espacio en objeto sensible mientras, por su parte, el admitir el concepto ético-práctico de Dios (no como alma del mundo), en virtud del imperativo categórico, [que considera] todos los deberes humanos como divinos y, por tanto, como mandatos emanados de una voluntad única, de un ser de supremo poder —pensado como soberano por analogía con un ser poderoso y sagrado— es un concepto del derecho, que contiene [el de] soberanía [*Selbstständigkeit*][b].

Es algo digno de mención el que en un pueblo, y más aún en un estado que proceda ordenada y legalmente, no haya referencia alguna a la existencia de una divinidad [que tome parte] en el curso del mundo
XXII,110 (*nec deus intersit nisi dignus vindice nodus inciderit*)[88] y
que, por el contrario, cuando se lanzan unos contra otros y las masas imperan, cometiendo todo tipo de violencias y crímenes contrarios al derecho, se llame (postule) a la divinidad, mas no para que ella remedie [tal situación], sino sólo con la esperanza de que la divinidad intervenga [*beytrete*] y haga ver su influencia.

Por ello es la razón ético-práctica, en las relaciones concernientes al derecho, la que postula la existencia de Dios y la unicidad [*Einheit*] de éste, y no la ordenación de la naturaleza.

Cabe admitir *a priori* la existencia de un éter, es decir postularlo, porque sin él no sería el espacio objeto sensible alguno ni se daría ninguna percepción. Repulsión es la excitación de los sentidos, que tiene lu-

gar de antemano. La atracción a distancia a través del espacio vacío presupone *cuerpos* cuyas fuerzas motrices sean permanentes —sin cambio de lugar— y actúen en ellos.

[a]Imperativo categórico aplicado a sí mismo: idea.

Entendimiento, juicio, razón. El sujeto se hace a sí mismo Objeto. Autor de sí mismo. Libertad bajo la ley. Razón ético-práctica.

[b]Aproximación al infinito, asintótica, entre las secciones cónicas: el círculo, la elipse, la parábola y por último la hipérbola en las fuerzas motrices[89].

La atracción newtoniana mueve internamente, desde fuera; la luz y el calor externamente, desde dentro: *locomotive* o *interne motive* o sea, movimiento oscilatorio. *Pulsus* y *fluctus*.

¿Por qué representan el ver y el *oír* una percepción como efecto de la *actio in distans*? La atracción newtoniana es de tal tipo. ¿Pero cómo es posible percibir este espacio vacío?

También una materia que todo lo permeara libremente sería un espacio vacío, sin poder ser percibida (sentida). Ningún cuerpo puede ser absolutamente permeable.

XXII,111 Relaciones naturales y relaciones jurídicas. Unidad natural del todo cósmico y unidad de los Principios del derecho, bajo un Principio ético de una sustancia que determina a cada uno su derecho.

«Yo soy» es meramente un acto lógico de la conciencia, es decir del pensar, no de la intuición de mí mismo.

Vires locomotivae-

interne, etc., actio in distans.

Fuerzas internamente motrices. Calor. La intuición es lo dabile, el concepto lo *cogitabile*. Aquél deriva ya de la facultad visual y de la luz. …

De la somnolencia debida a presión sobre el cerebro[90].

Pág. 4

El Principio del cumplimiento de todos los deberes *como* mandatos divinos es la religión, y prueba la libertad de la voluntad humana (el absoluto deber ser); al mismo tiempo —referido a Principios de razón pura práctica— es una prueba de la existencia de Dios como único Dios; por ello, ambas proposiciones, en cuanto analíticas (idénticas), no [pertenecen] a la fil[osofía] trasc[endental]. El concepto de dioses —uno de los cuales sería, en todo caso, el supremo— es pagano, y contradictorio para la pura razón, porque la totalidad absoluta sólo puede ser una. La unidad sólo puede comprender la pluralidad en un concepto determinado. Pero esto sucede gracias únicamente a la totalidad [*Allheit*].

XXII,112 Diferencia entre los seres del mundo y el ser divino: éste sólo puede ser uno. ¿Puede Dios ser denominado ser *racional*?

Hay ínsito en el *ánimo* humano (*mens, animus*) en cuanto puro, no en cuanto *alma* del hombre, un Principio, mas no empírico-práctico sino puro, que manda incondicionalmente, y un imperativo categórico absolutamente legislador.

Ens summum, summa intelligentia, summum bonum: estas ideas proceden, en conjunto, del imperativo categórico; y lo práctico está contenido en lo teoréticamente especulativo.

Un principio sintético por conceptos no proviene del Principio de la filosofía teorética, y sin embargo un tal Principio («hay un Dios») es necesario para pasar a la filos[ofía] trasc[endental], pues de lo contrario no sería ésta extensiva. Debe ser filos[ofía] práctica, y universalmente determinante, es decir: tiene que contener relaciones de deber del imperativo categórico; y sólo puede referirse al objeto, que no puede ser pensado sino como único.

No es la metafísica, sino la filos[ofía] trasc[endental] la que progresa *a priori*, pero sintéticamente por conceptos (no por construcción de conceptos, pues sería entonces matemática); y en la fil[osofía] trasc[endental] se encuentra la razón ético-práctica.

Precisamente por ser *filosófica* (no matemática) y sin embargo sintética *a priori*, la fil[osofía] trasc[endental] contiene únicamente el conocimiento de los objetos en el fenómeno, es decir: en aquello a lo que corresponde [*phaenomena*] un Objeto = *X* como contrapunto a lo meramente subjetivo en la forma de la intuición (espacio y tiempo), y no a la cosa en sí (*noumenon*).

XXII,113 La *iuxta* y *post se invicem positio*: formas de la representación sensible, externa e interna, de las cosas, pero en el fenómeno. El Objeto es *Phaenomenon*.

Un ser necesario es aquél cuyo concepto es al mismo tiempo fundamento suficiente de demostración de su existencia. Una tal proposición debe descansar en [el Principio de] identidad[91].

Con sus Principios *analíticos a priori*, la filosofía fundamenta los principios *metafísicos* de la ciencia natural como sistema. De ella [de la metafísica] resulta una transición a la *filosofía trascendental* que hace representa-

ble al mismo objeto, pero *sintéticamente ya* priori, en un sistema particular, y que progresa igualmente por conceptos (no, como la matemática, por construcción de conceptos). …

XXII,114 A las causas eficientes en el todo cósmico pertenece también la razón ético-práctica, según el imperativo categórico de los deberes concernientes al derecho: según el deber ser incondicionado.

El ser cuya voluntad es la ley práctica para todo ser racional es el ser moral supremo (*ens summum*), la suma inteligencia que, distinta de todo ser mundano, legisla bajo un Principio único: Dios. Hay pues un solo Dios. No como creador (*Demiurgus*) o alma del mundo. …

Cuarta parte

LA POSICIÓN SUPREMA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Esta última parte de nuestra edición comprende los últimos años de actividad filosófica de Kant (abril de 1800-febrero de 1803): Suplemento V *y pliego X del legajo VII, y los 12 pliegos del legajo l, signados 1-10 (falta la signatura —5— correspondiente al pliego V) y A (pliego XI; el XII no está signado). El titulo general que he puesto a estos fragmentos se repite incesantemente (XXI,23, 32, 34, 38, 39, 54, 59, 121), y parece hacer referencia a la sorda polémica con su (rebelde, a su propio pesar) discípulo Jakob Sigismund Beck, cuyo tercer volumen de la* Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant *tenía, precisamente, el título de* Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss *(«La única posición posible desde la cual debe ser juzgada la filosofía critica», Riga 1796. Para detalles de la polémica,* vid. *De Vleeschauwer,* t. III (v. Bibliogr.) *y Cassirer, t. III, 1, § 4 (*v. Bibliogr.*), así como mi* Estudio introductorio). *Dejando aparte esta litigiosa cuestión (tan típica del luchador —e intransigente— Kant), lo cierto es que los esfuerzos de los últimos años (especialmente a partir del viraje de finales de 1798) apuntaban hacia el coronamiento del sistema crítico. Ese coronamiento es —a pesar de vacilaciones y variaciones temáticas— el Sistema de las Ideas: una revisión de la* Dialéctica *de las dos primeras* Críticas*, para intentar soldar el hiato entre Naturaleza y Libertad, problema de las* Introducciones *de la* Crítica del Juicio*. Tal abismo era, ciertamente, la laguna (*Lücke*) que impedía el cierre del edificio crítico. Pero tal laguna no va a ser —a pesar de los continuos esfuerzos— convenientemente llenada: la* Transición a la Filosofía Trascendental *no parece encontrar el* territorium *(esquematismo metafísico, en expresión de Daval (p. 374,* v. Bibliogr*) que, en el caso de la* Transición a la Física*, venía constituido por el espacio hipostasiado y la autoposición sintética del sujeto.*

*Ciertamente, hallaremos aquí sugerentes indicios de respuesta a la gran pregunta kantiana: «¿Qué es el hombre?» (*Logik*, IX,25; cf. también* KrV*, A 805/B 833). El hombre como* cópula *entre Dios y el mundo (XXI,27), como dueño del mundo (XXI,38) sometido empero al deber (XXI,54), es decir: habitante de ambos mundos (XXI,29), tendría que*

haber sido la gran Idea mediadora que constituyera el territorium *del Sistema de todas las Transiciones (una muy fecunda concepción, que apunta a la* Vermittlung *hegeliana). Pero son solamente sugerencias no desarrolladas. Las fuerzas, doblado ya el siglo* XIX*, empiezan a faltarle a Kant. En mi opinión, no se trata de debilidad en la concepción (salvo ya en 1803), sino de incapacidad en la* argumentación*: es el enlace lo que falla; la escritura se hace fragmentaria, aforística. Pero si Kant había sorprendido a la* Gelehrtenrepublik *(por utilizar la expresión de Wieland) por su rigor lógico y capacidad sistemática, no menos nos asombran ahora esos relámpagos, casi intuitivos, que iluminan el camino de la filosofía contemporánea. Un camino hacia el cual, como antes y siempre, nos aguijonea un mandato: «*Sapere aude. *Prueba a servirte de tu propia razón para alcanzar tus verdaderos fines absolutos» (XXI,127; cf.* Was ist Aufklärung?*: VIII,35).*

Capítulo primero

IMPERATIVO CATEGÓRICO Y MANDATO DIVINO

Aunque situados en el legajo VII, el pliego signado Suplemento V *—al que ya nos hemos referido— y el pliego X (sin signatura, introducido por un:* Ich bin *corresponden claramente a la temática de esta última parte de la obra. Esos pliegos y las dos páginas del folio l del legajo I constituyen un conjunto coherente, dedicado a probar la «existencia» de Dios (*vexata quaestio *en la literatura sobre Kant, y especialmente en* O. p.*) mediante la asunción del imperativo categórico a modo de [*gleich als*] mandato divino (*vid. Crítica de la razón práctica*: V, 129) y pueden entenderse como una revisión de la doctrina del Bien Supremo de la* Dialéctica *de la* Crítica de la razón práctica *(que, aproximadamente en el mismo periodo, estaba siendo también criticada por el joven Hegel). Según esa doctrina cabía, en efecto, el peligro de entender la moralidad (en conflicto con la misma* Analítica *de esa obra) como medio, no como fin en sí, al mezclarse una exigencia racional con las necesidades de la sensibilidad (felicidad). Por ello, el* summum bonum *no va a aparecer ahora sino como uno más de los atributos de Dios, mientras que este último* parece *no ser sino una Idea producida por la razón pura: la personificación del concepto del deber, algo ideal que no es sustancialmente distinto del hombre mismo (XXII,52).*

Por lo demás, se insiste en la distinción (ya insinuada en la Crítica de la razón práctica *y en las* Introducciones *de la* Crítica del Juicio*) entre razón técnico-práctica (que engloba también a la especulativa) y la ético-práctica, y el primado de ésta sobre aquélla (cf.* Crítica de la razón práctica*, V, l19 y sigs.). El paso de las concepciones especulativas sobre el espacio y el tiempo y la autoposición a las doctrinas de la razón práctica, que a partir de ahora van a ser estudiadas por Kant (sin abandonar por completo temas correspondientes al proyectado* Sistema del mundo: vid.

p. e. XXII,56), viene dado, por una parte, por la consideración de los seres orgánicos, que tienen a la base un Principio inmaterial (XXII,50) y, por otra —de un modo más importante y elaborado—, por la idea (preparada por la doctrina de la autoposición) de la autodeterminación omnímoda *del hombre (XXII,53, 57, 58). La controversia con Spinoza (Lichtenberg) tiene en estas páginas un gran valor, no sólo para la evolución del kantismo, sino para apreciar también la alta significación de la doctrina del Uno-Todo (ἕν καὶ πᾶν)* (vid. infra*, cap. 3.º, XXI,88 y 136, y ya antes, en el cap. 2.º de la parte III: XXII,99), lema del* Sturm und Drang *desde Lessing (cf. el ensayo de Hölderlin,* Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*, en* Ensayos*, ed. de F. Martínez Marzoa. Peralta-Ayuso. Madrid, 1976, p. 15-18).*

(Otoño 1800-1801)

Legajo séptimo, pliego V, pág. 1

XXII,48 Suplemento V[a]

[b]El hombre, en cuanto consciente de sí mismo (Objeto de sí mismo), *piensa*.

Bajo el concepto de Dios se piensa una sustancia con conciencia adecuada a todos los fines, es decir una persona en la que la expresión, reforzada tautológicamente, de Dios vivo sirve tan sólo para designar la personalidad de tal ser: ser omnipotente (*ens summum*), omnisapiente (*summa intelligentia*) y de infinita bondad (*summum bonum*). Su actividad se realiza según analogía con la razón técnico-práctica[1].

Los seres del universo son capaces de asumir obligaciones y de [hacerlas][a] asumir a otros. Pero un ser que obligue a otros, sin poder estar jamás obligado por su parte, es Dios.

Un ser humano puede ser una persona, es decir un ser susceptible de tener derechos; pero no cabe atribuir personalidad a la divinidad.

En el mundo hay personas. Pero, en cuanto pura inteligencia, Dios sólo puede ser una [persona] única: pues, si hubiera más tendrían derechos los unos para con los otros.

XXII,49 Mundo es el *todo* de objetos sensibles y, por ende, también de las fuerzas que actúan sobre los sentidos, es decir: su *totalidad* no llega a expresar aún este concepto; la unidad, en la medida en que tiene lugar de un modo lógico, constituye unidad, o sea: [el mundo] está enlazado sintéticamente según un Principio y pertenece, así, no sólo a la metafísica sino también a la filosofía trasc[endental], en la cual es dado por conceptos el conocimiento sintético en la intuición *a priori* (no por construcción de conceptos, pues sería entonces matemática), fundamentándose de este modo la Transición de los pr. metaf. de la c. n.

Hay un solo mundo, un solo espacio y un solo tiempo; cuando se habla de espacios y tiempos, éstos son pensables sólo en cuanto partes de un espacio y del tiempo. Este todo es infinito, es decir: no hay límites posibles de lo múltiple en él, en cuanto delimitación *real*; de lo contrario el vacío sería Objeto de los sentidos. No se trata de un concepto mecánico, sino de un concepto dinámicamente dado: un idealismo trasc[endental]. Sólo una *experiencia*, no experiencias.

Hay que pasar de los Principios subjetivos del fenómeno al [Principio] objetivo de la experiencia. Hay que pasar de la razón técnico-práctica a la ético-práctica, y del sujeto como ser natural al sujeto como persona, es decir como ser intelectual puro: Dios.

Dios es un ser cuyo concepto contiene solamente derechos, no deberes. El mundo es lo contrario.

Persona es un ser que tiene *derechos* y *es* consciente de ellos. Si tiene *derechos y no deberes*, entonces es *Dios*. Tener deberes y ningún derecho es la cualidad del *criminal*. Imperativo categórico del ser supremo[2].

El mundo es el compendio de todos los seres sensibles; *Dios, el ser racional*. Cada uno de ellos es único en su *especie*.

Lo que el hombre obra (*agit*); lo que hace (*facit*). Lo que produce en un cierto tiempo mediante su obrar: *operatur*.

XXII,50 [a]Dios y el mundo son los *correlata* sin los cuales[b] no habría idea de Dios como ser práctico. Pero en el mundo hay naturaleza y libertad: dos facultades activas [*thätige Vermogen]* de especie distinta, de las cuales una (*quae agit, facit, operatur*)[3] [*interrupción*]

[c]De los cuerpos orgánicos, que contienen ya en sí el concepto de fines según la regla de identidad; en ellos debe ser pensado un Principio inmaterial, pero no por ello es lícito considerarlo romo espíritu (*mens*) [4].

La experiencia contiene el todo de posibles percepciones (toda posible observación y experimento).

[d]División. 1) Un ser que sólo tiene derechos y ningún deber (razón ético-práctica, según sus leyes y Principios): *Dios*. 2) Lo que tiene derechos y deberes: el *hombre*. 3) Seres que no tienen ni derechos ni deberes, ni tampoco deseo alguno (mera materia).

4) Los que tienen, ciertamente, deseos pero no voluntad.

La fórmula de un mandato incondicionado por deber (*dictamen rationis stricte obligantis*) es el imperativo categórico del derecho; *late obligantis* es la de la bene-

volencia (*benevolentiae*), siendo la gratitud el más fuerte de esta especie.

XXII,51 **Pág. 2**

El imperativo categórico no presupone una sustancia que sea una autoridad suprema exterior a mí, sino que es un mandato o prohibición de mi propia razón. Sin embargo, debe ser considerado procedente de un ser que tiene un dominio irresistible sobre todas las cosas[a] [5].

1) ¿Qué dice el concepto de Dios? 2) ¿Hay un Dios? 3) ¿Es dada *a priori*, como incondicionadamente necesaria, la existencia de Dios (no meramente pensada, o sea un ente de razón, *ens rationis*, como base para inferir de él ciertas consecuencias, tal como lo es p. e. el calórico, un ser hipotético)? 4) ¿Existen Dios y el mundo: una relación activa de dos relaciones que determinan la totalidad de las cosas en un todo heterogéneo, siendo la una Principio intelectual del entendimiento puro, a saber persona, y la otra compendio de seres sensibles, en la medida en que son conscientes meramente de sí mismos[b]?

Persona es un ser que tiene derechos de los cuales puede ser consciente.

El imperativo categórico representa todos los deberes del hombre como mandatos divinos, no históricamente; no como si[c] hubiera alguna vez ordenado ciertos mandatos a los hombres, sino tal como la ra-
XXII,52 zón —en virtud del poder supremo del imperativo categórico, como si se tratara de una persona divina— pueda prescribírselos a sí misma para someterse estrictamente a aquel[d].

No es pues la razón técnico-práctica (que prescribe medios para Fines relativos a Objetos sensibles), sino la ético-práctica (que prescribe el derecho al hombre como Objeto racional puro y convierte en objetivos los fundamentos subjetivos de determinación; de ahí la audaz idea de intuir todos los objetos en Dios, al menos en el idealismo trascendental, etc. [*interrupción*]

De entre todas las buenas obras (*facta obligatoria*) no es la benevolencia para con los hombres, sino el derecho de éstos [lo que constituye] el acto de suprema autoridad; y la persona ideal [*Idealische*] que lo ejecuta es Dios; no como sustancia distinta del hombre[a].

[b]Dios no es el autor[c] del mundo (*demiurgus*), del cual hayan salido todos los males como meros Objetos sensibles. Dios [es] considerado como una persona, es decir como un ser que tiene derechos.

El compendio de todos los seres sensibles es el mundo, al cual pertenece también el hombre, aunque sea al mismo tiempo un ser intelectual.

Mecanismo de la naturaleza y libertad de los seres racionales.

Libertad e idealismo trasc[endental], y razón ético-práctica. Aquélla es postulada. El concepto del deber precede todavía al de libertad, y prueba la realidad de ésta.

[d]Que en el hombre hay, junto a su *naturaleza*, también *libertad*, y razón práctica como correlato del mecanismo (técnico-práctica).

No es posible disputar sobre la existencia (en sustancia) o inexistencia de un Dios, pues ello no constituye ningún *objeto* de litigio (*objectum litis*). No se trata
XXII,53 de seres existentes *fuera* del sujeto que juzga y de cu-

yas características fuera licito disputar, sino de una mera idea de la razón pura que examina [así] sus propios Principios.

El concepto de Dios no es técnico-práctico sino ético-práctico, es decir: contiene un imperativo categórico; es el compendio (*complexus*) de todos los deberes del hombre *como* mandatos divinos, según el principio de identidad.

Se trata de un concepto singular, *conceptus singularis* (no hay dioses); tampoco hay mundos, sino Dios y el mundo. Es una persona, es decir: un ser que tiene derechos; pero no es ningún ser sensible; por tanto, no hay *dioses*.

El imperativo categórico, que fundamenta el inconcebible [*unbegreifliche*] sistema de la libertad del hombre, no empieza por la libertad, sino que acaba y concluye con ella.

Hay una cierta *tristeza de ánimo* [*Wemuth*] en los sentimientos, que acompaña a la sublimidad [*Erhabenheit*] de las ideas de la razón pura práctica, y al mismo tiempo una *sumisión de ánimo* [*Demuth*] en el ponerse a los pies de este objeto. Pero también hay una elevación [*Erhebung*] del hombre bueno en la resolución[6].

Dios y el mundo, representados en la idea de la pura razón.

Técnico-práctica; pragmático-ética.

No es posible probar directamente la posibilidad de la libertad, sino solo indirectamente, mediante la posibilidad del imperativo categórico del deber, el cual no precisa de ninguna motivación natural.[7]

Lo *injusto* [*Unrecht*] (*curvum* opuesto a lo *recto*, curvo, *obliq*[*uum*] opuesto a lo recto) puede denominarse

también *pravitas* (e. g. *usuraria*). Opuesto a lo redondo, o vuelto sobre sí mismo por todas partes de un modo similar.

Pág. 3

El sujeto se determina a sí mismo: 1) Por la razón técnico-práctica; 2) Por la ético-práctica; y es para sí mismo objeto de ambos: mundo y Dios. Lo primero, en el espacio y el tiempo, como fenómeno. Lo segundo, según conceptos racionales, o sea según un Principio del imperativo categórico. *Ens summum, summa in-*
XXII,54 *telligentia, Summum bonum*[8]: *cosa* [*Sache*] y *persona*. *Apperceptio, Apprehensio et Comprehensio phaenomenologica: Cognitio, et Recognitio*.

El conocimiento del propio yo [*seiner Selbst*] como persona que se constituye a sí misma en Principio y que es autora de sí misma.

Tanto Dios como el mundo son, cada uno, un *máximum*. La idealidad trasc[endental] del sujeto que se piensa a sí mismo y hace de sí una persona. La divinidad de ésta. Soy [existo] en el ser supremo. Me veo a mí mismo en Dios (según Spinoza), que legisla dentro de mí.

Todos los mandatos que vinculan a los hombres por medio del imperativo categórico, haciendo de las leyes puras prácticas un deber absoluto (obligatoriedad interna inexorable) sin depender en ningún respecto de ventajas internas o externas, son deberes sagrados, es decir: deben, ser considerados como mandatos de un ser que manda incondicionalmente y es independiente de la naturaleza. Ahora bien, la idea de un ser que manda según leyes ético-prácticas contiene el ideal, de una *persona* que, en relación con la naturaleza como objeto sensible, es *omnipotente*: [pues con-

tiene] un poder resolutorio del imperativo categórico en todos los mandatos del deber, según el Principio de la razón pura, y no, por consiguiente, en base a motivos empíricos de determinación mundana. Pero sólo son pensables, aquí, dos Principios activos que puedan ser pensados como causas de estos fenómenos: *Dios* y el MUNDO[a]. Por tanto la idea de la razón ético-práctica en el imperativo categórico es el ideal de Dios.

No se trata pues, justamente, de la existencia de Dios como sustancia particular existente, sino más bien de la referencia, probada aquí suficientemente (en el respecto práctico), a un tal concepto en cuanto per-
XXII,55 teneciente a la fil[osofía] trasc[endental]. *Vid*. el *Spinoza* de Lichtenberg[9]: un sistema de intuición de todas las cosas *en* Dios. El idealismo trasc[endental], [poniéndose][b] a sí mismo *a priori* y sintéticamente.

La causa del mundo, considerada como *persona*, es el autor del mundo. No como *demiurgus* de la materia, que es pasiva, sino [*interrupción*]

El sujeto del imperativo categórico de la razón, no técnico-práctica, sino ético-práctica: un ideal trasc[endental] procedente de la fil[osofía] trasc[endental] como proposición sintética *a priori* a partir de un concepto puro (no de la intuición sensible), es Dios. Que un ser tal exista no se puede negar: pero tampoco puede afirmarse que exista fuera del hombre que piensa racionalmente. En él (en el hombre que piensa moralmente, según mandatos del deber de nosotros mismos) vivimos (*sentimus*), urdimos nuestra vida (*agimus*) y somos (*existimus*).

De aquí se sigue la necesidad de la división del compendio de todos los seres, de todo lo existente: *Dios y el mundo*.

Hay en el hombre un principio activo, no suscitable por ninguna representación sensible, ínsito en el hombre mas no como alma —que presupone un cuerpo— sino acompañándolo como espíritu, a manera de una sustancia particular que mandara irresistiblemente sobre él según la ley de la razón ético-práctica, y que justificara o condenara al hombre en vista de su acción y omisión, en virtud de sus propios actos. Gracias a esta característica, el hombre moral es una *persona*[a], es decir un ser susceptible de derechos, que puede sufrir o cometer injusticia —con conciencia de ello— y está sometido al imperativo categórico: libre en verdad pero, con todo, bajo leyes a las cuales se sujeta de suyo
XXII,56 (*dictamen rationis purae*), y ejecutor de mandatos, [que considerados] según el idealismo trascendental, (son) divinos. Conocimiento de todos los deberes humanos a manera de mandatos divinos[b].

Antagonismo entre el derecho de la humanidad en mi propia persona y el derecho de los hombres.

Persona es un ser racional que tiene derechos.

El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., p. e.: órganos, *entendimiento*, sino una *persona* que tiene derechos (y con relación al cual toda otra persona tiene derechos). No es el alma sola la que lo convierte en un ser viviente (*animans*, por tanto) sino que mora en él un espíritu: *spiritus intus alit*. *Mens*[10].

Los cuerpos orgánicos tienen como fundamento un Principio *inmaterial*, por estar fundados en fines.

[a]Nos intuimos en Dios, según el idealismo trascendental de Spinoza. El imperativo categórico no presupone una sustancia como autoridad suprema exterior a mí, sino que yace en mi razón.

[b]¿Cómo son posibles leyes de las determinaciones unidas de espacio y tiempo de las fuerzas motrices? [Ello fue] obra de Newton: *actio in distans* inmediata (por el espacio vacío).

Del movimiento reciproco de la luz en el espacio lleno, pero sin producir dispersión; en este caso la divergencia de los rayos y, al mismo tiempo, la condición temporal de Roemer[11] de su movimiento, producen recíprocamente una acción opuesta. Del imán.

El calor: fuerza internamente motriz de los cuerpos al dilatar y difundir la materia; es una estofa hipotéti-
XXII,57 ca, y bien puede ser simple efecto de repulsión de una materia puesta en oscilación.

El temor de Dios es el comienzo de la sabiduría[12]; pero ésta no es otra cosa que *horror vacui*: repugnancia de todo aquello que se oponga al derecho, pues esta infracción opuesta a la razón ético-práctica [*interrupción*]

El hombre, considerado *lógica, metafísica, matemática, estética*, trascendentalmente. La conciencia determinante de sí mismo contiene espontaneidad; por último, la personalidad tiene derechos.

Un cuerpo para cuya posibilidad se deba pensar una fuerza organizada, es decir: tal que actúe sólo por fines internos. Después, un alma, [pero] no habitando cabe nosotros empíricamente, sino un espíritu en cuanto espíritu

Homo est animal rationale.

Tampoco es lo mismo decir: «creo en Dios», que «creo que hay un Dios» (podría haber más).

Juzgar (conocer)[a] todos los deberes humanos, en su relación mutua, como mandamientos divinos (no un deber particular para con Dios, pues ello presupondría a Dios).

Pág. 4

[b]Y con respecto a los cuales puedan ser ejercidos, lo cual no ocurre en el caso de los animales y de los seres orgánicos más inferiores. Aquel ser para el que todos los deberes humanos son simultánea y necesariamente *mandatos* es llamado *Dios*, y el imperativo categórico —que atribuye aquéllos a éste— contiene la resolución [*das Erkentnis*] de ver todos los deberes, que sean conformes a derecho, como mandatos (en sí) divinos.

Qué clase de ser sea Dios en sí es algo inalcanzable para la humana razón; sólo la relación (moral) lo designa, de modo que su naturaleza es para nosotros
XXII,58 inescrutable y absolutamente perfecta (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*): meras [relaciones] morales que no permiten alcanzar su naturaleza.

Dios es un espíritu, es decir: no es algo así como un alma del mundo, porque esta determinación lo haría depender, como objeto sensible, de condiciones empíricas. El concepto trascendente [*Überschwengliche*] de él es siempre únicamente negativo, y de este modo lo podemos [conocer][c] de un modo inverso, porque su conocimiento no [es] del mundo, sino de todos los deberes humanos c o pi o mandatos divinos; no, por tanto, como si se hubiera recibido efectivamente tal mandato o prohibición.

Así pues, el conocimiento de este ser no sirve para ampliar lo teorético, sino sólo para lo práctico. Él es inescrutable (*imperscrutabilis*).

El primer acto de la facultad de representación es aquél por el cual el sujeto se hace a sí mismo objeto de sus representaciones (*conscientia sui ipsius*), y pertenece a la *lógica*. Representación por *conceptos, o pensamiento* del Objeto dado, y es analítico. El segundo contiene lo múltiple dado en la intuición en cuanto representación, bajo un Principio de su agregación; es pensado sintéticamente *a priori* y pertenece a la *filosofía trasc[endental*], que contiene conocimiento sintético *a priori* por conceptos, mas no en contraposición al originado por construcción de conceptos (se trataría entonces de matemática); como aquí se habla del conocimiento filosófico (*metafísica*), ello corresponde a la filosofía trasc[endental]. Pero que (como en los *philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton) se pueda dar *a priori*, al menos, la relación de las fuerzas motrices de los cuerpos en el *espacio vacío*, es algo que no pertenece ni a la metafísica ni a la Filosofía trasc[endental] —y, en consecuencia, *tampoco a la filosofía*—, sino a la *matemática* pura en cuanto aplicable a la física.

El concepto —o más bien la idea— de *Dios* es el pensamiento de un ser ante el cual todos los deberes humanos son válidos al mismo tiempo como mandatos suyos.

XXII,59 Dios es el poder supremo que obliga a todas las cosas: un ser que obliga a todas las cosas sin tener obligaciones en ningún respecto.

Dios y el mundo. Naturaleza y libertad. Spinozismo y naturalismo. Idealismo trascendental y persona-

lidad. Lo real que no puede ser objeto sensible, y lo real que debe necesariamente serlo como objeto dado; así, el espacio y el tiempo, siendo cada uno único.

La totalidad de los seres considerada como un todo, o *sparsim*, como en un conjunto.

Primera división: *Dios y el mundo*. Segunda: en el mundo: naturaleza y libertad de los seres del mundo. Ambos contienen absoluta unidad (sólo hay un Dios y sólo un mundo). El mundo, en cuanto todo orgánico —y no como un todo enlazado *sparsim*—; p. e. las plantas para los animales, y así hasta llegar al hombre.

Un cuerpo orgánico es aquél que en sí mismo es posible por Unes. Por tanto, está fundamentado por un ser inmaterial —o al menos debe ser pensado según ello—. El *continuum formarum* que comienza en los vegetales no llega hasta Dios (pues entre ellos no hay continuidad).

Cómo despliegue la *species* de los cuerpos orgánicos también un *continuum formarum* del musgo a los animales, y de éstos, a los hombres en cuanto animales. —*NB*: No es que nosotros —como fantasea Spinoza— nos intuyamos en la divinidad, sino al revés: introducimos nosotros nuestro concepto de Dios en los objetos de intuición pura, en nuestro concepto de la filosofía trasc[endental][13].

También las ideas de la razón ético-práctica tienen fuerzas motrices [que actúan] sobre la naturaleza del hombre. Eso significa, indirectamente, temer a la divinidad.

XXII,60 [a] De la demostración indirecta de la existencia de Dios, de donde se originan sus necesarias consecuencias (imperativo categórico).

No es el concepto de libertad el que fundamenta al imperativo categórico, sino que es éste el que fundamenta en primer lugar al concepto de libertad[14]. No es la razón técnico práctica, sino la ético-práctica la que contiene el Principio de Dios. Del mismo modo, no es la naturaleza en el mundo la que conduce a Dios, p. e. por la bella ordenación de aquél, sino al contrario[15].

El espíritu santo[16] juzga, castiga y absuelve por medio del imperativo categórico del deber, por medio de la razón ético-práctica. No se trata de una sustancia perteneciente a la naturaleza. Dios y el mundo no son *correlata* empíricos.

El concepto de Dios, y de la personalidad del pensamiento de un ser tal, tiene realidad.

Hay un Dios en la razón ético-práctica, es decir en la idea de la relación del hombre con el derecho y el deber. Pero no como un ser externo al hombre. Dios y el hombre son[a] la totalidad de las cosas.

El compendio de todos los seres naturales (el mundo), es decir: toda existencia en el espacio y el tiempo; pero no por ello de todos los seres, pues allí no están comprendidos seres puramente morales.

La unidad { distributiva / o colectiva

De la diferencia psicológica (perteneciente a la física) y de la diferencia metafísica, que no puede ser sacada de la experiencia.

La ética [*Sitlichkeit*], es decir: la libertad bajo leyes, es propiedad de una persona.

Pág. 5

De entre todos los objetos del pensar que no pertenecen a representaciones sensibles, el concepto de *Dios*
XXII,61 (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*), o más bien la idea de un tal ser, es el supremo. *Spinoza*: intuimos todos los objetos en Dios y, precisamente, según el Principio formal de identidad.

¿Es el concepto de *Dios* un concepto genérico (*Species*) de seres de los cuales cabe pensar que haya más de la misma especie, bien unos junto a otros (colectivamente), bien uno en vez de otro, disyuntivamente? (*conceptus vel singularis vel communis*). En el último caso [(*communis*)] serían pensados *dioses* que, en cuanto seres sensibles, si se los hiciera objeto de veneración llevarían el nombre de *ídolos*, es decir de dioses que el hombre mismo ha elevado arbitrariamente —por superstición— a tal rango[17].

¿Cómo se juzgaría a Dios si se le quisiera mostrar por sus obras? *Homo homini lupus*. El demuestra su entendimiento infinito pero no moralmente[18].

Dios y el mundo.

Pero como el concepto de Dios: el del ser supremo en general (un *Máximum*), contiene en consecuencia también lo singular, la cuestión que hay que resolver es solamente la de sí hay un Dios tal como el venerado en el solo respecto ético-práctico, observando como mandatos divinos todos los deberes humanos.

¿Hay un *Dios*? (¿se trata en este caso de un concepto genérico —*nomen proprium*, no *appellativum*—[a]según el cual puedan darse más seres de esa especie, o de un *individuum*, en cuanto *conceptus singularis*, que debe ser pensado al mismo tiempo como único?). Si bajo el

concepto de Dios es pensada una sustancia (una o más de esa clase), el todo [*interrupción*].

¿Qué es Dios?—Es el ser único que ejerce todo su dominio sobre la naturaleza al mandar incondicionalmente en el respecto ético-práctico (es decir, según el imperativo categórico). Esto se halla ya contenido en su concepto de ser único: *Ens summum, summa intelli-*
XXII,62 *gentia, summum bonum*; pensar en él es ya al mismo tiempo creer en él y en su personalidad.

En él —es decir, por haber originado el mundo con su omnipotencia— vivimos, urdimos nuestra existencia (nos movemos) y somos: *agimus, facimus, operamur*[19]. Dios y el mundo no son dos seres mutuamente coordinados, sino subordinados (*entia non coordínala, sed subordinata*); y el espíritu que pone en actividad a estas fuerzas no es un alma del mundo, [como si éste fuera] un animal: *animalis*, sino el Principio viviente de la naturaleza material en general: *animantis (spiritus intus alit; totamque diffusa per artus mens agitat molem magnoque se corpore miscet)*. Considerar a Dios como alma del mundo y, por tanto, como ser hipotético (a la manera del calórico de los físicos), y basar su unidad en Principios empíricos, supone un concepto de Dios —[que debería ser] un concepto puramente racional— absolutamente erróneo. El problema de sí existe un Dios debe ser derivado de Principios de razón ético-práctica.

[a]*Agere, facere, operari*: vivimos, nos movemos y somos. Zoonomía trascendental. El mundo no es un animal, *animal*, que tenga cuerpo y alma. Con todo, los cuerpos tienen tantas relaciones de dependencia entre sí que el mundo se asemeja a un animal.

[20]¿Contestación de un laico a cuántos dioses hay? Absolutamente ninguno. Pues vosotros me habéis dicho sólo uno, y yo lo he etc.[b]

XXII,63 **Pág. 6**

El grado supremo de la filos[ofía] trasc[endental], es decir, del conocimiento sintético por puros conceptos (*a priori*), se encuentra en esta doble pregunta: 1. *¿Qué es Dios? 2. ¿Hay un Dios?* El objeto de esta cuestión es una mera idea, es decir: no algo *dado*, sino meramente *pensado* (*non dabile sed mere cogitabile*).—La segunda pregunta reza así: ¿Qué es Dios? La más alta posición [*Standpunct*] de la fil[osofía] trasc[endental]: *Teología Trascendental*.

La idea de un ser tal contiene al mismo tiempo el concepto de *personalidad*, es decir, de espontaneidad para determinar la causalidad misma y tener originaria autoridad sobre la naturaleza, en vista de los efectos; de ahí que el objeto de este ser ideal sea pensado en dos respectos: *Dios y el mundo*, cada uno de los cuales contiene absoluta unidad —aunque por distintos Principios: técnico-prácticos (mundo) y ético-prácticos (Señor del mundo)— en conformidad con un espíritu que los conecte, pero no pensado como alma del mundo, sino como ser racional. Idealismo trasc[endental].

En *primer lugar, ¿qué dice problemáticamente* el concepto de Dios? En segundo lugar, ¿qué dice la *creencia* de su existencia *asertóricamente*, como concepto genérico (si hay uno o más seres de esa especie)? En tercer lugar, ¿qué la *necesidad* de su existencia como *individuum, apodícticamente*?, es decir, en la medida en que su existencia no ha sido establecida condicionadamente, como ser hipotético para explicar ciertos fenómenos,

sino incondicionadamente dada como *ens summum, summa intelligentia, summum bonum* en un respecto ético-práctico, así como la *conciencia de sí mismo* en esos respectos; [tal ser] es admitido, pues, sólo de un modo indirecto, aunque *a priori*, pero no para la física sino para la teleología.

(Ni *atomi* ni *inane* son en absoluto Principios, pues nada hay en ellos [*sachleer*])[a].

XXII,64 Dios y el mundo; cada uno de ellos puede ser solamente uno. El último, solamente como fenómeno en el espacio y el tiempo.

La razón técnico-práctica de un ser natural se refiere al conocimiento de los medios para cualquier fin deseado.

Physic - Metaph. - Transsc. Philos., Theologia.

El idealismo trascendental es el spinozismo: poner el Objeto en el compendio de sus propias representaciones.

De la idea spinoziana de intuir todos los objetos en Dios: significa lo mismo que captar bajo un Principio todos los conceptos que constituyen lo formal del conocimiento en un sistema, es decir los conceptos elementales.

La cuestión de sí hay un Dios tiene, dicho claramente, pronta contestación, dado el propio deseo de lisonja. Pues si hay un Dios, ya lo he encontrado; y si no lo hay, nada pierdo ni gano, salvo en mi conciencia [*Gewissen*], por la cual debo admitir algo, de lo que nada sé, como si lo supiera. Dios: el que *escruta los corazones*[21].

Dios y el mundo. Cada uno, con la cualidad de [constituir] por su parte un todo. Aislado y [a la vez]

enlazado. Razón técnico-práctica y ético-práctica. Cada uno, un todo; y ambos, en conjunto, enlazados (la totalidad de los Objetos, y el sujeto).

Aunque los hombres no hubieran recibido efectivamente ningún mandato ni prohibición por parte de un ser sagrado dominador o, por el contrario, existieran hombres que si los han recibido, lo que es indudable es que no pueden haber recibido su voz en absoluto ni estar persuadidos de su efectiva existencia[22]; no queda, pues, sino el conocimiento de nuestros deberes *como, instar* [a modo de] mandatos divinos que no pierden autoridad en lo más mínimo, aun cuando no haya posibilidad de conocer su promulgación. Puede, entonces, considerarse al imperativo ético como la voz de Dios.

La transición de la filosofía trascendental a la *teleología* universal, en el sistema de su conocimiento puro *a*
XXXII,65 *priori*: determinación límite de la filos[ofía] trasc[endental], debida al *máximum* de su conocimiento *a priori*, en cuanto unidad absoluta del *complexus* de causas determinantes[23].

La totalidad de los seres (*entium*) [es] el ser [*Seyn*] en general, en un sistema; y contiene ilimitadamente el Objeto de la razón técnico-práctica y ético-práctica: naturaleza y costumbres, es decir, libertad[24].

La noción del derecho es un santuario del imperativo categórico del deber, el cual no retrocede ante fuerza alguna que intentara resistir a su voz.

Hay en el espíritu (no en el alma) del hombre un Principio del deber como imperativo categórico que obliga absolutamente con dominio supremo, y que reconoce a todos los estímulos sensibles como sólo

condicionadamente válidos, bajo un Principio superior en una razón ético-práctica; no técnicamente, como medios, sino teniendo ilimitadamente, como Principio de la voluntad, a la *totalidad de los objetos* en cuanto fenómenos, junto con el todo de su *complexus*.

[a](*Cogitabile*). Un *non dabile* en la representación sensible de la materia, según la forma.

Pliego X, pág. 1

XXII,115 … Yo soy

Este acto de conciencia (*apperceptio*) no surge como consecuencia de uno precedente, como si yo me dijese «pienso, *luego* soy», pues haría falta primero que diera por supuesta mi existencia, para exponerla a continuación, lo cual sería mera tautología.

Hay un solo mundo como Objeto sensible mío, pues espacio y tiempo constituyen el entero compendio de objetos sensibles. Estas formas de intuición sen-
XXII,116 sible, empero, representan los objetos sólo como *fenómenos*, porque nosotros, para intuirlos, debemos ser afectados por ellos, y no como cosas en sí, porque [esas formas] contienen solamente lo formal de la relación de las cosas con el sujeto afectado.

Pero hay aún, además de la representación sensible, una facultad cognoscitiva que no contiene mera receptividad, sino también espontaneidad (en cuanto facultad cognoscitiva superior); a saber: entendimiento. Juicio y razón; ésta puede ser razón técnica, intuición constructora[b], o ético-práctica: ambas son *a priori*, y enlazan lo múltiple de las representaciones en un conocimiento bajo un Principio. La última, cuando contiene reglas relativas a las leyes del deber según el imperativo categórico, conduce al concepto de Dios.

… La existencia de un ser tal puede, empero, ser *postulada* sólo en el respecto práctico: la necesidad de actuar como si yo estuviera sometido a esta guía: [Dios, que es] al mismo tiempo fiador: temible, pero también salvador, en el conocimiento de todos mis deberes *como* mandatos divinos (*tanquam non ceu*); por consiguiente, en esta fórmula no está postulada la *existencia* de un ser tal, lo que sería también contradictorio en sí.

Un ser que tiene ilimitado poder sobre la naturale-
XXII,117 za y libertad bajo leyes racionales, es DIOS. Dios no es pues, según su concepto, simplemente un ser natural, sino también un ser moral. Considerado *sólo* bajo la cualidad primera, es *creador del mundo (demiurgus) y omnipotente*; bajo la segunda, es *santo* (*adorabilis*), y todos los deberes humanos son al mismo tiempo sus mandatos. Él es *ens summum, summa intelligentia, summum bonum*.

En tanto, el problema parece estar, aún, en sí esta idea, producto de nuestra propia razón, tenga realidad o sea simplemente un ente de razón (*ens rationis*), no quedándonos otra cosa sino la relación moral con este objeto meramente problemático, que deja subsistir sólo la fórmula del conocimiento de todos los deberes humanos como (*tanquam*) mandatos divinos, cuando el *imperativo* categórico del *deber* hace resonar su férrea voz por entre todas las seducciones y cantos de sirena de los estímulos de los sentidos, o también por entre las intimidaciones que amenazan a éstos.

Hay dos modos en que los hombres postulan la existencia de Dios. Ellos dicen a veces: hay un *juez* divino *vengador*, pues la maldad y el *crimen* exigen la des-
XXII,118 trucción de esta horrible raza. Otras veces piensa la ra-

zón en el *mérito* de que el hombre es capaz: el de poder ponerse a sí mismo en una *clase* superior, a saber la de seres autolegisladores (mediante la razón ético-práctica), capaces de elevarse sobre todos los seres limitados a los sentidos, junto con una *vocación* [*Beruf*] a ello. En cuanto tal, no es (Dios) una *cosa* simplemente *hipotética*, sino una determinación a entrar en esa clase de seres que son autores de su propia condición, es decir que están obligados y, sin embargo, se dan obligaciones a sí mismos.

No hay ningún sentimiento del deber, pero si un sentimiento de la representación de nuestro deber, pues es ésta una construcción originada por el imperativo categórico moral. Deber por coerción, no por amor[25].

En ella, en la idea de Dios como ser moral, vivimos, urdimos nuestra existencia y somos, impulsados por el conocimiento de nuestros deberes como mandatos morales.

El concepto de Dios es la idea de un ser moral que, como tal, juzga y manda universalmente. No es éste una cosa hipotética, sino la misma razón pura práctica en su personalidad, junto con sus fuerzas motrices en vista de los seres del universo y sus fuerzas.

Libertad bajo leyes *coercitivas* de la razón pura.

Libertad bajo puras leyes racionales.

Hay un concepto del derecho en la relación recíproca de los hombres, como Principio de la razón ético-práctica según el imperativo categórico, en vista de los *deberes* concernientes al *derecho* [*Rechtpflichten*] (no [deberes] del amor). …

Pág. 2

XXII,119 1) Transición de la metafísica a la filosofía trasc[endental]. 2) De la fil[osofía] trasc[endental] a la física, a través de la matemática, en la intuición pura del espacio y el tiempo.

Yo soy consciente de mí mismo (*apperceptio*). Yo pienso, es decir: yo soy para mí mismo objeto del *entendimiento*. Pero yo soy también para mí un objeto de los *sentidos* y de la intuición empirica (*apprehensio*): el yo pensable (*cogitabile*) se pone a sí mismo como lo sensible (*dabile*), y ello *a priori* en el espacio y el tiempo, que son dados *a priori* en la intuición, meras formas del fenómeno.

Pero para el imperativo categórico no se requiere en absoluto que exista una sustancia tal que los deberes sean también mandatos suyos, sino que sólo es preciso entender la santidad e inviolabilidad de éstos[a]. La propiedad de ser persona es la personalidad.

Un ser racional ético-práctico es una *persona* para la cual los *deberes humanos* son, al mismo tiempo, *mandatos de esta*[a] (*persona*) [que] es DIOS.

XXII,120 El *prescribir todos los deberes humanos como mandatos divinos se encuentra ya en todo imperativo categórico*.

El imperativo categórico es el dictamen de un *principio racional* sobre sí mismo: *dictamen rationis practicae*, y se piensa como legislador y juez de sí mismo, según el imperativo categórico del deber: allí donde los pensamientos acusan o disculpan recíprocamente y, por consiguiente, en calidad de persona. *Ahora bien, un ser que tiene puros derechos y ningún deber es* DIOS. Por tanto, el ser moral piensa en sí todos los deberes —también según lo formal— *como* mandatos divinos: no como si, de este modo, quisiera justificar también la existen-

cia de un tal ser, pues lo suprasensible no es objeto de experiencia posible (*non dabile, sed mere cogitabile*), sino [que se trata de] un juicio por analogía, es decir según el concepto de relación de un juicio sintético: el de pensar todos los deberes a *manera de* [*gleich ais*] mandatos divinos, y como estando en relación con una persona.

En virtud de *su libertad y de la ley que limita a* ésta, *todo hombre* está sometido a coerción por su razón ético-práctica, bajo mandato y prohibición: sometido en cuanto hombre al imperativo del deber. Un ser que tiene la facultad y el poder de mandar a todos los demás es Dios: y puede pensarse solamente un Dios. Hay un Dios en el alma del hombre. La cuestión es si también existirá en la naturaleza.

Distinguir entre *ens rationis* y *ens rationabile*: éste es *dabile*, aquél sólo *cogitabile*. El imperativo categórico del mandato del deber tiene como fundamento la idea
XXII,121 de un *imperantis* que todo lo puede y sobre todo impera (*formale*). Es la idea de Dios. La idea de un ser moral, autoridad suprema omnipotente, es la del *ens summum*.

Existencia y facticidad (*existentia* y *actualitas* del *agere*). La cosa existe allí donde y cuando actúa. La sustancia es la cosa en sí; lo independiente, lo *cogitabile* y lo *dabile*. Lo independiente y lo contingente o dependiente. Todo ello, *modi* de la existencia. Una cosa, *res*; una sustancia tal que sea consciente de su libertad es *persona*, y tiene también *derechos*.

No se puede probar la *existencia* de una cosa directamente *a priori*, ni por un Principio analítico ni por un Principio sintético del juicio. Pero asumir una cosa hi-

potética en favor de fenómenos posibles es inventar [*dichten*], no exponer: *cogitabile, non dabile*. El concepto de Dios es empero el de un ser que puede *obligar a todos los seres morales* sin estar él mismo sujeto a obligación, o sea: que tiene sobre todos ellos dominio según derecho. Pero querer probar *directamente la existencia* de un ser tal entrarla una contradicción, pues *a posse ad esse non valet consequentia*[26]. Queda, pues, solamente una prueba *indirecta*, en cuanto que se admita que sea posible algo distinto, a saber: que en el respecto puro práctico —no en el teorético— el conocimiento de nuestros deberes *como* (*tanquam*) mandatos divinos está autorizado y justificado como Principio de la razón práctica, en donde sí vale la consecuencia del *deber ser al poder ser*.

Hay ciertamente en el espíritu del hombre un Principio de la razón ético-práctica, un mandato del deber al cual se ve absolutamente obligado a venerar y obedecer (*obtemperantia*), y que corresponde a un imperativo categórico cuya fórmula se expresa afirmativa o
XXII,122 negativamente («Debes honrar padre y madre»; «no debes matar»), y que *declara incondicionadamente*, más allá de todo bienestar (felicidad): hacer de la libertad bajo la ley el fundamento de determinación de su propia acción. La idea de un ser tal que ante él toda rodilla se doble, etc.[27], proviene de este imperativo, y no al contrario. En la razón práctica del hombre es pensado subjetiva y necesariamente un Dios, mas no como dado objetivamente: sobre esto se funda la proposición del conocimiento de todos los deberes humanos *como mandatos* divinos.

Hay en el hombre un Principio de razón ético-práctica, una referencia de su voluntad a fines que, por

lo que a él respecta, son condicionadamente necesarios (*necessitantia*): si tiene la intención de efectuar esto o aquello, debe proceder de esta o aquella forma: el imperativo es condicionado. Pero hay también en el hombre, en cuanto ser libre, un Principio de razón ético-práctica que, según éste, manda absolutamente, y precisamente en el imperativo del *deber*, que es categórico.

Un ser racional, *ens rationale*. Un ser racional, en la medida en que está personificado en favor de un fin, es una persona moral[28].

Un ente de razón, *ens rationis*.

Un teorema de la filos[ofía] trasc[endental].

[a]Un ser universal, legislador moral, que tiene dominio sobre todos los seres, es Dios.

Existe un solo Dios, es decir: un Principio que, en cuanto sustancia, es legislador moral.

Pues la razón legisladora moral enuncia, mediante el imperativo categórico, deberes que, al mismo tiempo que la cumplen [*erfüllen*] como sustancia, son legisladores sobre la naturaleza.

XXII,123 … En el hombre, en cuanto ser moral *subordinado*, hay un concepto del deber, a saber: el de la[s] relación [es] de derecho: estar sujeto a una ley de determinación de la propia voluntad, que el hombre se impone a sí mismo a la vez que se somete a ella como si se tratara de un mandato, haciéndola valer como independiente de todo fundamento empírico de determinación y como determinante, simplemente en cuanto Principio formal del querer.

También se llama *autor* de una cierta acción [*Wirkung*], según leyes que el sujeto se prescribe a sí mis-

mo, a un Principio pensado como sustancia (Principio del bien o del mal).

El Principio del mal sería un principio subjetivo práctico para obrar sin Principios, e incluso contra todo Principio: por tanto, es una *contradictio in adiecto*. Así, la mera *inclinación* (instinto), es decir el buen vivir (*in diem dicere: Vixi*): vivir al día[29].

Pág. 3

El imperativo categórico es la expresión de una voluntad moral y santa, que manda absolutamente y a la vez es omnipotente y que, sin necesidad de estímulos, y aun sin permitir que éstos se den, es soberana, uniendo en sí libertad y ley. La idea de este [ser] es la de una sustancia única en su concepto, que no es miembro de clasificación alguna de la razón humana. *Ens summum, summa intelligentia, summum bonum*: es el *ens rationis* pensado o más bien, inventado [*gedichtet*]
XXII,124 como ser natural, una sustancia omnicomprehensiva e inescrutable; pero como ser moral [es] un Principio de la [razón] práct[ica].

[a]No es lo material del conocimiento el Objeto representado, sino lo formal de la síntesis de representaciones del Objeto, en la filosofía trascendental, lo que constituye la transición de los pr. metaf. a la física; y de aquí proviene el sujeto, que se determina a sí mismo omnímodamente: imperativo categórico del conocimiento del deber. Dios y el *mundo* contienen la *totalidad* de la *existentia*....

¿Qué es aquello que conduce a la razón a la idea de Dios, no como ser natural sino como ser moral, y a [la idea de] su unidad? La libertad y la ley, cuya facultad constituye la personalidad, en virtud de la cual el hombre, en cuanto ser moral, constituye una excep-

ción entre todos los seres naturales. Yace aquí un [Principio de] dignidad: el hombre no puede faltar en nada a la propia dignidad (imperat[ivo] categ[órico]), y por ella se hace responsable de sí mismo.

Un ser moral que fuese pensado como imponiendo *obligaciones*, sin estar *obligado* por ningún otro, sería Dios. Si un tal ser existe, entonces hay un *único* Dios, pues pensar muchos es una contradicción, ya que serían pensados en relación reciproca de obligacion[es]. …

XXII,125 … Pero la razón ético-práctica contiene leyes coercitivas, es decir mandatos de la razón pura en sí (*obligationes strictae*), que el imperativo categórico lleva consigo (a manera de imperativo de razón pura: *vetita ac praecepta*) ante el tribunal interior (*in foro conscientiae*); de modo que, dejando aparte si se trata de una sentencia divina efectivamente acontecida, el conocimiento de todos los deberes humanos como mandatos divinos (*tanquam, non ceu*) es de igual fuerza que si se admitiera un efectivo juez del mundo. Libertad bajo puras leyes racionales.

Unidad de lo sensible en el espacio.—Correspondiente a la de lo inteligible *(omnipraesentia): virtualis*, no *localis*[30].

Cabe también poner en el espacio vacío, por analogía, la atracción virtual como *actio in distans: locomotiva - interne motiva*.

Lo *cogitabile*: lo que es *incomprehensibile*. Ningún agregado le es adecuado, sino que sólo puede darse como uno.

La primera cuestión es si hay una razón ético-práctica y, con ella, conceptos del deber como Principios

de libertad bajo leyes; y finalmente, si hay también una sustancia que juzgue según estas leyes (perdonando o condenando así al hombre) y lo declare indigno o digno de la felicidad, haciéndolo de este modo partícipe de ella. Una tal sustancia personal sería Dios; y dado que ella representa la totalidad sintética como individuo, y no como perteneciente a una clase de seres racionales, [es] el Dios único. Un *Ens* tal, empero,
XXII,126 puede ser constituido como Principio solamente en cuanto hipotético: no como dado, sino sólo como pensado (ente de razón, *ens rationis*), y esto únicamente en favor del reconocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos.

[a]Dios, considerado como ser natural, es un ser hipotético asumido para la explicación de los fenómenos; algo así como el éter, [asumido] para hacer del espacio un Objeto sensible.

Hay un uso filosófico de la matemática, ¿es posible empero un uso matemático de la filosofía?

[b]De entre todos los conceptos de la razón (pues los conceptos del entendimiento existen sólo en virtud de la (forma)) es el concepto del deber, y la legislación a él referida, el más elevado como concepto de la razón práctica, puesto que está ordenado al fin último.

El imperativo categórico, expresado afirmativa o negativamente (mandato o prohibición), aunque con mayor rigor en el último caso que en el primero (*dictamen rationis moralis*): «No robarás». («No mentirás» no está en el *decalogus*)[31] «Honra a padre y madre». Estos últimos no son expresiones de genuinos deberes coercitivos.

Debe haber, empero, también una potestad legislativa (*potestas legislatoria*) —o al menos ser pensada— que dé fuerza (efecto) a estas leyes, aunque sólo sea en la idea, que no es otra sino la del ser *supremo*, poderoso y elevado por encima de todo, física y moralmente; y [esa potestad] es su voluntad santa, que justifica la expresión: hay un solo Dios.

Hay en la razón práctica un concepto del deber, es decir, de una coerción u obligación según un Principio de leyes de libertad, es decir: según una ley que el sujeto se prescribe a sí mismo (*dictamen rationis practicae*) y, en verdad, mediante un imperativo categórico.

XXII,127 Un mandato al que cada uno deba absolutamente obedecer tendrá que ser considerado como procedente de un ser[c] que impere y domine sobre todas las cosas. Pero un ser tal, en cuanto ser moral, se llama Dios. Luego hay un Dios.

[d]Un ser que nunca estuviera sujeto a obligaciones y que, en cambio, las impusiera a todo otro ser racional, sería el ser supremo en sentido moral. El ser de razón [*Vernunftwesen*] que lo puede todo respecto a la naturaleza, es el ser supremo en sentido físico. En ambos [respectos, es un ser] omnisuficiente (*omnisufficiens*): Dios, que, dada su totalidad en todo respecto, no puede ser sino uno: el Dios Único (del cual no puede haber distintos géneros y especies).

Se trata aquí sólo de un argumento sobre la creencia en un Dios, que es suficiente desde el punto de vista práctico, pero que no lo es desde el teorético: [el argumento del] conocimiento de todos los deberes humanos *como* (*ianquam*) mandatos divinos.

Pág. 4

De la ley de continuidad (*lex continui*) bajo el res-
XXII,128 pecto físico y el moral. Bajo el respecto trascendental.

Hay sólo una experiencia, y todas las percepciones no constituyen sino un agregado en favor de la posibilidad de un todo de experiencia por observación y experimento. Este ser ideal hace valer el Principio de todo deber humano como mandato de él emanado, y por tanto [es considerado] como Dios. En consecuencia, la ley (moral) del deber es —en virtud del imperativo categórico— un principio [*Satz*] de reconocimiento de todos los deberes humanos *como* mandatos divinos, prescindiendo de sí exista también un tal ser poderoso. Lo formal de la ley constituye aquí la esencia de la cosa misma: el imperativo categórico es un mandato de Dios; y este apotegma no es una mera frase.

La idea de la autoridad absoluta de un ser moral, que dicta con valor absoluto mandatos del deber, es la [idea de la] divinidad de la persona que manda (*divinitas formalis*). Una sustancia que poseyese esta autoridad sería Dios. No puede afirmarse que tal sustancia exista, pues ni la experiencia ni la razón pura por meros conceptos pueden fundamentar esa proposición, ya que no es ni analítica ni sintética.

No hay en la razón ético-práctica solamente un
XXII,129 Principio de benevolencia, es decir: favorecer la *felicidad* de los demás (deber de amor) poniendo límites al egoísmo (*officium late determinans*), sino también de *reprobación*.[32]

El *dictamen rationis practicae* corresponde a una razón distinta a la teórica, mas no determinante sino determinada por otro: el mandato divino, el cual no es en

sí mismo analítico sino sintético. Pensamiento de acusación o perdón recíprocos. Igual que hay sólo un espacio y un tiempo. Éter.

Ser digno o indigno de la felicidad.

No relación de las cosas, sino de las representaciones de las cosas entre sí. La relación *a priori* de derecho, como coerción moral. Espontaneidad y receptividad.

En la razón ético-práctica está contenido el Principio del conocimiento de mis deberes como mandatos (*praecepta*), es decir, no según la regla de que [Dios] dé l[eyes] al sujeto[a], sino según la regla que proviene de la libertad y que el sujeto se prescribe a sí mismo, pero como si la hubiese puesto como regla otro ser, superior en cuanto persona al sujeto (*dictamen rationis practicae*), el cual se siente obligado a obedecer por su propia razón no analíticamente, según el Principio de identidad, sino sintéticamente, como una transición de la metafísica a la fil[osofía] trasc[endental]; y puede probarse tan sólo hipotét[icamente] (calórico).

officia humanitatis et iustitiae late et stricte posita (proprie determinantia).

[b]El sujeto del imperativo categórico en mí es un objeto que merece se le rinda obediencia: un objeto
XXII,130 de adoración. Ésta es una proposición idéntica. La propiedad de un ser moral que puede mandar categóricamente sobre la naturaleza del hombre es la divinidad de tal ser. Sus leyes deben ser seguidas como si fueran mandatos divinos. De si es posible la religión sin presuponer la existencia de Dios: *est Deus in nobis*[33].

[a]La *metafísica* analiza conceptos dados; la filos[ofía] trasc[endental] contiene los Principios de juicios *sinté-*

ticos a priori, y de su posibilidad.

Homo agit, facit, operatur. Sentido, entendimiento, razón.

Meritum, demeritum.

Conciencia de poner algo (*spontaneitas*), o de recibir (*receptivitas*).

[b]La idea de un ser que fuese autor de sí mismo sería [la d]el ser primordial, y un producto (no educto) de la razón pura práctica. El concepto de él (del sujeto) es idéntico a él (al Objeto), y es trascendental, sin ser con todo contradictorio.

Entre los seres racionales del mundo se encuentra la clase de los que tienen razón ético-práctica y por tanto están dotados de libertad, bajo leyes que a sí mismos se prescriben (*dictamen rationis practicae*), y que reconocen necesariamente el concepto del deber y, por tanto, el imperativo categórico. Pero también [son de esa clase] aquéllos que deben admitir impureza y fragilidad en la naturaleza humana, permitiendo que haya transgresiones [de la ley], ya que se trata de seres mundanos.

En el hombre puede hacerse representable, empero, el dictamen de la razón en vista del concepto de deber en general: el conocimiento de los propios deberes *como* (*tanquam, non ceu*) mandatos divinos, porque el imperativo es representado como dominante y mandando absolutamente, y por tanto como conveniente a un señor y propio de una persona. El ideal de una sustancia, que nosotros mismos nos creamos [*schaffen*].

XXXII,131 Yo soy para mí mismo un Principio de autodeterminación sintética, no solamente según una ley de *re-*

ceptividad de la naturaleza, sino también según un Principio de *espontaneidad de la libertad*.

Una causa eficiente en el mundo según puros Principios morales, pensada como sustancia (*ens extramundanum*), la cual, en cuanto que tiene en su poder la *totalidad* de los objetos sensibles, es única.

(Diciembre 1800-febrero 1803)

Legajo primero, folio I, pág 1

XXI,9 *Transición a los límites de todo saber*: Dios y el mundo. La totalidad de los seres, Dios y el mundo, en un sistema sintético de ideas de la fil[osofía] trasc[endental], establecido en la recíproca relación de éstas, por etc[34].

I

En la ordenación del sistema del conocimiento sintético por conceptos *a priori*, es decir en la filosofía trascendental, el Principio que realiza la transición a la culminación del sistema es el de la teología trascendental, según dos cuestiones:

1

¿Qué es Dios?

2

¿Hay un Dios?

§

El concepto de *Dios es el de una persona* y, por tanto, el de un ser que tiene derechos sin que ningún otro los posea sobre él; de tales [personas] puede haber solamente una, o también una especie (Dios o dioses), que deben poseer, sin embargo, personalidad y arbitrio, sin cuya cualidad no serían dioses sino ídolos, *idola*, es decir: cosas.

XXI,10 De una tal persona no es posible que existan más en número, es decir: si hay un dios tendrá que ser al mismo tiempo único en su persona; no hay muchos dioses, porque su concepto sería absolutamente idéntico. Los distintos [dioses] a los que se diera veneración serían dioses[a], y su veneración *superstición e idolatría*; y el culto a los ídolos [es] diabólico.

§

Dios y el mundo son pensados como miembros de la división de seres existentes, cada uno de los cuales contiene en sí unidad numérica (unicidad); es decir, tanto menos cabe hablar de dioses y mundos cuanto de espacios y tiempos, pues todos éstos no son sino partes de un solo espacio y un solo tiempo.

Justamente lo mismo vale para la experiencia, cuya magnitud no puede estar basada en experiencias, sino en la experiencia como unidad absoluta. Pues la completud absoluta de percepciones no puede tener lugar, dado que son empíricas, y cabria siempre la sospecha de que faltaran [algunas]; de modo que no queda *a priori* sino un Principio de posibilidad de la experiencia.

En el concepto de Dios se piensa una persona, es decir: un ser racional que en *primer lugar* posee derechos, pero en *segundo lugar* no está sujeto a deberes; por el contrario, somete a todos los demás seres racionales mediante mandatos del deber.

XXI,11 Realizar en el mundo el Objeto supremo de la razón ético-práctica[35]. *Dios y el mundo* constituyen los objetos de su [*ihres*][a] querer. La totalidad de las cosas: *ens summum, summa*.

En el mundo, como todo de seres racionales, hay también un ser tal, de razón ético-práctica; en consecuencia, hay un imperativo del derecho; luego hay también un Dios.

Un ser tal es el más perfecto en toda cualidad puramente pensada (*ens summum, summa intelligentia, Summum Bonum*). Todos estos conceptos están unidos en el juicio disyuntivo: *Dios y el mundo*, en la división real de lo negativamente o *contrarié oppositum*, la cual comprehende la totalidad de los seres.

Ambos son un *máximum*: el uno según el grado (cualitativamente), el otro según el ámbito espacial (cuantitativamente) determinado; el uno como objeto de razón pura, el otro como objeto de los sentidos. Ambos son infinitos: el primero[a] como magnitud del fenómeno en el espacio y el tiempo, el segundo según el grado [*virtualiter*], como actividad ilimitada en vista de las fuerzas (magnitud matemática o dinámica de los objetos sensibles). Una [misma cosa], como *cosa en sí* o [como] *fenómeno*.

Un ser que percibe, que tiene sentimientos, entendimiento, personalidad y *derechos, sin deber*.

Es tan poco pensable una pluralidad de dioses como una pluralidad de mundos: hay tan sólo un Dios y un mundo; ambas ideas dependen necesariamente una de otra. *Ens summum, summa intelligentia, summum Bonum* (entendimiento, Juicio, razón). Razón técnico-práctica y ético-práctica, y el Principio que enlaza a ambas en una idea. La inteligencia suprema no puede ser expresada por medio de la razón, pues ésta consiste solamente en la facultad de concluir, o sea de juzgar mediatamente.

En la razón ético-práctica se encuentra el imperati-
XXI,12 vo categórico: considerar todos los deberes humanos *como* mandatos divinos. En la razón técnico-práctica están la habilidad y las artes. En la ético-práctica, los deberes.

El compendio de todos los seres como sustancias es Dios y el mundo. El primero no está coordinado, como agregado, con el otro, sino subordinado a éste en existencia[b] y enlazado con él en un sistema; y ello, no sólo técnicamente, sino también de modo ético-práctico, propiedad ésta que le da cualidad de persona.

El amor de sí mismo (en alma y cuerpo) no es universalmente verdadero o licito; si lo es, en cambio, la benevolencia para consigo mismo, pero sin complacerse en ello. Sin odio, con todo.

El calor no es radiante, *radians*, pero el cuerpo, en su relación con aquél, es absorbente o exhalante, aunque sin producir vapores.

Personalidad es la propiedad de un ser que tiene derechos y, por tanto, cualidad moral. La conciencia de este ser en el sujeto pertenece a la razón ético-práctica, no a la técnico-práctica, también cuando —o en la *medida en que*— ésta tiene deberes. No tiene simplemente razón *técnico*-práctica, sino también *ético*-práctica.

La idea de *Spinoza* del ser supremo: intuir todos los seres suprasensibles en Dios. Razón ético-práctica. *Idealismo trascen*[*dental*].

Ens summum y ens entium.

La razón es sólo un entendimiento que juzga mediatamente. Pues la regla y la subsunción bajo la regia (su *casus*) o sea la consecuencia, nada añade, sino que

es la conclusión o consecuencia, que sólo como tal es nombrada. La fórmula no aumenta el contenido.

[a]Señor von Hess[36] y Prof. Kraus[37]. Señor *Schultz*[38] o Poerschke[39] y *Copian* [Wasianski][40].

Pág. 2

XXI,13 Bajo el concepto de Dios, la filos[ofía] trasc[endental] piensa una sustancia de existencia máxima respecto a todas las [propiedades, ¿] activas; un ser supremo dotado de todas las propiedades *activas* (realidad) (puras representaciones racionales *a priori*), independiente de toda representación sensible, autocognoscente, adecuado a todos los verdaderos fines según el entendimiento, Juicio y razón del hombre (*ens summum, summa Intelligentia, summum bonum*) y en relación activa con el todo de todos los objetos de la representación sensible; de este modo se hace la división: Dios y el mundo en relación reciproca.

Ambos son pensados como siendo cada uno supremo según el IDEALISMO TRASCENDENTAL, de acuerdo con el cual precede[b] de antemano la posibilidad de los objetos de las representaciones, en cuanto elementos del conocimiento, y lo subjetivo (según el concepto de Spinoza) es intuido en Dios, el cual es hecho por la razón misma [*den sich die Vernunft selbst Macht*][41]. La pregunta dice, pues: primero, ¿qué es Dios? (¿qué se entiende con este concepto?). Segunda pregunta: ¿hay un Dios? (pues no es posible pensar dioses sin contradicción, porque la totalidad de Objetos dados, pensada en su conjunto, no admite pluralidad alguna y, si Dios es venerado y su ley seguida, tal pluralidad sería una representación de ídolos).

Existe un imperativo categórico en el ánimo (*mens*) de cada hombre, un estricto mandato del *deber* en tal

ánimo (no en el *anima*), condenando al transgresor (indignidad de ser feliz); y, si se abstrae del fenómeno sensible, no sólo es denegada la dignidad, sino que el transgresor mismo es condenado por una sentencia inflexible (*dictamen rationis*). No es la razón técnico-práctica, sino la ético-práctica la que absuelve o condena.

XXI,14 La *naturaleza* procede con el hombre despóticamente. Los hombres se destruyen mutuamente como lobos; las plantas y animales crecen unos a expensas de otros, o se ahogan mutuamente. La naturaleza no se preocupa de los cuidados y atenciones que ellos necesitan. Las guerras destruyen aquello que a lo largo del tiempo ha levantado y cuidado la industriosidad humana [*kunsthandlungen*][42].

Un ser que legisla originariamente para la naturaleza y la libertad es Dios. No [es] sólo el ser supremo, sino también el supremo *entendimiento* y el sumo bien (por lo que respecta a la santidad): *Ens summum, summa intelligentia, summum bonum*. La mera idea de él es al mismo tiempo prueba de su existencia.

De entre todas las propiedades que competen a un ser pensante, la primera es la de ser consciente de sí mismo como *persona*; de acuerdo con tal propiedad, el sujeto —según el idealismo trascendental— se constituye a sí mismo *a priori* en Objeto, no como dado en el fenómeno —en la *Transición de los pr. metafísicos de la* c. n. a la física— sino como ser que se fundamenta a sí mismo y es su propio autor, según la cualidad de la personalidad. El «*yo soy*». Yo, como hombre, me soy Objeto sensible en el espacio y el tiempo, a la vez que Objeto del entendimiento. Soy una *persona* y, en consecuencia, un s e r moral que *tiene derechos*.

El entendimiento (*Mens*) es la facultad de decisión inmediata, con independencia de representaciones sensibles, y puede ser atribuido a Dios. La razón, que sólo juzga mediatamente, por inferencias, no es originaria sino derivada.

No es el Principio de la benevolencia, orientado a la felicidad, sino el del derecho el que manda categóricamente.

Del permitido círculo de conexión de las extremidades de las fuerzas.

Un cuerpo puede ser, según la cualidad, un *ens simplex*, como p. e. el *azufre*, y en cambio, por combustión, su producto —ácido vitriólico— un *compositum*.

Aquello a que estoy *obligado* está fuera de mí, y precisamente en cuanto sujeto racional: sin *embargo, pertenece al mundo*. El mundo es el todo de Objetos sensibles, no[a] tanto de los externos como de los internos.

XXI,15 [b]El idealismo trascendental es el modo de representación que hace, de conceptos como elementos del conocimiento en un todo, un sistema de posibilidad del conocimiento sintético *a priori* por conceptos.

Primero la razón ético-práctica; luego la técnico-práctica. Dios y el mundo.

El idealismo trasc[endental] de aquello de lo cual nuestro entendimiento es el propio autor. Spinoza. Intuir todo en Dios. El imperativo categórico. Conocimiento de mis deberes como mandatos divinos (expresados según el imperativo categórico).

El idealismo trasc[endental]: *dictar* proposiciones sintéticas *a priori* por *conceptos* de razón (como los del imperativo categórico); (*dictamen rationis*) no lo que nosotros *pensemos*, sino lo que debamos hacer.

La Transición de los pr. metafísicos de la c. n. a la física acontece según Principios *a priori* para la posibilidad de la *experiencia*, la cual es una absoluta unidad, no un *agregado* fragmentario (*compilado*) que pueda estar compuesto, pieza a pieza, de percepciones (*observado et experimentum*), [que] presuponen como unidad un todo formal de experiencia posible. La razón procede proyectando sus formas de antemano (*forma dat esse rei*), porque sólo ella entraña necesidad. Spinoza. Los elementos del conocimiento y los momentos de determinación del sujeto[a] por medio de ellos. (Intuir todo en Dios.)

No se puede probar la *existencia de Dios*, pero tampoco es posible comportarse sino según el Principio de una tal idea, aceptando los deberes como mandatos divinos.

El concepto de Dios es el concepto de un sujeto fuera de mí que me impone *obligaciones*.

Capítulo segundo

DOCTRINA DE LAS IDEAS: DIOS, EL MUNDO Y EL HOMBRE

Se incluyen en este capítulo los pliegos II al IV, más la primera página del pliego V, escritos a lo largo de 1801. El I de junio de este año escribe Rink a Villers: «Actualmente, nuestro Kant trabaja en una Transición de la Metafísica a la Física de la naturaleza, pero la cosa va despacio; creo que no vivirá para ver terminado ese trabajo. Tal como está ahora, no puede ser publicado de ningún modo.» (cit. en la Intr. de Lehmann: XXII,754). En efecto, basta una ojeada a estos últimos apuntes para apreciar el cambio en el modo de trabajo. Kant parece incapaz de escribir aquellos largos párrafos, tan prolijamente conectados, propios de su estilo anterior. Procede, más bien, mediante párrafos cortos, a veces breves aforismos, y con frecuentes repeticiones. La caligrafía es más irregular e insegura, y se suceden las interrupciones —como si Kant no pudiera terminar las frases— y las abreviaturas de palabras. Los allotria *(anotaciones personales) son ya numerosos, hasta el punto de que en este legajo el editor, Lehmann, renuncia a situarlos al pie de página, colocándolos en el texto. Sin embargo —en lo que se me alcanza— no hay rastro aún de* senilia *(desvaríos de la edad), que sólo aparecen en los últimos pliegos y la cubierta del legajo I (ver especialmente el capítulo cuarto), lo cual desmiente —como señalamos ya en el* Estudio introductorio— *el viejo prejuicio de la senilidad del maestro al escribir la* Transición.

Otro viejo prejuicio que un examen detenido de estas páginas permite —en mi opinión— desechar es el de las «dos obras», sostenido por Vaihinger y Krause, entre otros (ver mi Estudio*). Ciertamente, la* Introducción *con que se abre el pliego II, y las distintas* Introducciones *y el* Prólogo *de otros pliegos (contenidas en el siguiente capítulo), así como el cambio de temática: Doctrina de las ideas, podrían llevar a creer que Kant ha abandonado el proyecto de la* Transición*, e iniciado una nueva obra*

(cuyo título sería el de nuestro capítulo tercero). Pero no se trata de esto; en primer lugar, los temas anteriores vuelven a aparecer en estas páginas, y, ciertamente, conectados *con los nuevos problemas (*vid. *p. e. XXI,23, 32, 36, 40, etc.); en segundo lugar, la Doctrina de las ideas es culminación natural (la posición suprema) de las teorías anteriores: el giro de pensamiento se había producido ya, en todo caso, a partir de finales de 1798, según hemos ya señalado. Lo que sí puede considerarse como hipótesis probable es que Kant pretendiese sustituir el* Sistema del mundo *por un* Sistema de la filosofía trascendental *(XXI,27):* Cosmoteología, Eticoteología *y* Antropología metafísica*, desde el cual se habría deducido el entero sistema crítico (incluida la* Transición*) invirtiendo el esquema hasta ahora seguido (XXI,17): de Dios, el Mundo y el Hombre, a la Física como doctrina de la experiencia (no doctrina empírica). Pero de este ambicioso proyecto no quedan sino introducciones y definiciones (*vid. *capítulo tercero) de la filosofía trascendental. Parece como si, al final de su vida, Kant hubiera aceptado las críticas de los primeros idealistas (especialmente de Schelling: XXI,87, 97). Pero ya era demasiado tarde, aunque no por ello puedan considerarse estas últimas anotaciones como sin valor (por el contrario, autores como R. Daval,* vid. Bibliogr.*, han visto aquí, quizá con alguna exageración, una madura Metafísica de corte platonizante). Nos hallamos aquí ante la última reflexión de un genio sobre el sentido de su propia obra; filosofía de la filosofía, bajo un rasgo fundamental: la pasión de sistema.*

(1801)

Legajo primero, pliego II, pág. 1

XXI,16 2.

Dios y el mundo.

Introducción

I

El sistema del conocimiento previo a la experiencia (y por tanto *a priori*), según lo formal, y que contiene las condiciones de posibilidad de la experiencia en ge-

neral, se divide en dos troncos principales: naturaleza y libertad; ambos deben ser tratados teorética y prácticamente, y el producto se deriva de la razón técnico-práctica o de la ético-práctica, así como de sus Principios: inclinación y costumbres. Instinto y entendimiento.

II

No es el concepto de libertad la base sobre la que puedan fundarse el concepto del derecho y el del deber; por el contrario: el concepto del deber contiene el fundamento de posibilidad del concepto de libertad, postulado por el imperativo categórico. Unir el Principio de las relaciones causales en el mundo con la libertad es algo absolutamente imposible, pues sería un efecto sin causa.

Si yo *debo* [*soll*] hacer algo, tengo [*muss*] también que *poderlo*; si estoy obligado a algo irremisiblemente, también me tendrá que ser posible su cumplimiento.

La propiedad que un ser racional tiene de poseer libertad de la voluntad en general (independencia de estímulos naturales) no puede ser directamente probada, a modo de Principio causal, sino sólo indirectamente, mediante sus consecuencias, a saber: en la medida en que ella contenga el fundamento de posibilidad del imperativo categórico.

III

Un ser para el cual todos los deberes humanos son al mismo tiempo sus mandatos es Dios. Tiene que poderlo todo, porque quiere todo aquello que el deber manda. Es el ser supremo en poder y, en cuanto ser que tiene derechos, un Dios vivo en calidad de *perso-*

na. Un Dios único, como lo es el objeto de su poder: el mundo, a él sometido.

IV

Estos conceptos están, en conjunto, analíticamente contenidos en la idea, creada por nosotros mismos, del ser supremo; pero la pregunta de la filosofía trascendental sigue sin tener contestación: ¿hay un Dios?

V. *Cosmoteología*.

Hay un objeto de la razón ético-práctica que contiene el Principio de todos los deberes humanos «a modo de mandatos divinos», sin que esté permitido admitir, en favor de aquél, una sustancia particular existente fuera del hombre.

VI

Cosmoteología. Una idea de la unidad de conexión de la intuición con los conceptos, según Spinoza.

[a]Filos[ofía] trasc[endental] es el Principio de conoc[imiento] sintét[ico] *a priori* por conceptos.

1) Transición de los pr. meta físicos de la c. n. a la física. 2) Transición de la física a la filos[ofía] trasc[endental]. 3) Transición de la fil[osofía] trasc[endental] al sistema entre naturaleza y libertad. 4) Conclusión de la conexión universal de las fuerzas vivas de todas las cosas en interrelación. Dios y el mundo[43].

[a]Filosofía metafísica y Metafísica.

Matemática y Física.

Espacio y Tiempo.

Dios y el Mundo: lo suprasensible y el ser sensible, en la totalidad de las cosas (*universum*), representados en la relación sintética del sistema del uno con el otro.

…

XXI,18 1) *Metaphysica*; 2) *philos*[*ophía*] *trasc*[*endentalis*]; 3) *physica*; 4) *dynamica generalis*, la cual [examina][b] las leyes de las fuerzas motrices según su interrelación en el espacio vacío. El ser vivo corpóreo está animado (*animal*). Si es una persona, es entonces un ser humano.

Principio supremo del sistema de la razón pura en la filosofía trascendental, como interrelación de las ideas de Dios y el mundo. No es que el mundo sea Dios, o Dios un ser en el mundo (alma del mundo), sino que los fenómenos [*Phänomene*] de causalidad están en el espacio y el tiempo, etc.

Un Principio inmaterial e inteligente como sustancia es un espíritu (*mens*).

El animal.

La naturaleza *actúa* (*agit*). El hombre *hace (facit)*. El sujeto racional que actúa con conciencia del fin *obra* (*operatur*). Una causa inteligente, no manifiesta a los sentidos, (*dirigit*).

Dios y el mundo. Libertad y naturaleza. Ésta, con personalidad, o *natura bruta* en contraposición a la inteligente.

Conocimiento mediante la razón, leyes para la razón, hombre como persona o como Objeto sensible.

Los productos de la naturaleza están en el espacio y el tiempo; los de la libertad, bajo leyes de la raz[ón] ético-práctica (*dictamina rationis practicae*).

XXI,19 *Las fuerzas atractivas newtonianas a través del espacio vacío*. *¿Cómo se percibe el espacio vacío mismo?* Pues las fuerzas no pueden existir siquiera para sí mismas sin realidad física.

Hay un Dios, no como alma del mundo en la naturaleza, sino como Principio personal de la razón hu-

mana (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum)*, el cual, como idea de un ser santo, enlaza en el imperativo categórico del deber la libertad plena con las leyes del deber; no *sólo la razón técnico*-practica, sino también la *ético-práctica* se halla en la idea: Dios y el mundo *conjuntamente, como unidad sintética de la filos*[*ofía*] *trasc*[*endental*].

… [a]y personalidad empírica (*altos videt sub pedibus nimbus et rauca tonitrua calcar*)[44].

Dios no es el alma del mundo.

El concepto de Spinoza de Dios y del hombre — según el cual intuye el filósofo todas las cosas en Dios — es fanático (*conceptus fanaticus*).

Pág. 2

Cosmoteología

Dios y el mundo. Un sistema de la filosofía trascendental de la razón técnico-teorética y ético-práctica.

El concepto de Dios es el de un ser como causa suprema de los seres del mundo, y como persona. Cómo sea posible la libertad de un ser del mundo [es algo que] no puede probarse directamente; sólo en el concepto de Dios, si éste fuera admitido, podría hacerse.

I

Dios

El imperativo categórico conduce en principio al concepto de libertad; sin aquél no podríamos conjeturar siquiera la posibilidad de esta propiedad del ser racional. Estos mandatos son divinos (*praecepta inviolabi-*
XXI,20 *lia*), es decir: no consienten ningún atenuante; y su transgresión suscita el juicio de condena por parte de la propia razón humana, como si hubiese sido dictado por un poder moral, que lo llevara a efecto.

Grado supremo en el sistema de la razón pura:
Dios y el mundo

El entero objeto suprasensible y el entero objeto de los sentidos, representados en interrelación lógica y real[*] [45].

Estas representaciones no son solamente conceptos, sino a la vez ideas que dan la estofa[46] a leyes sintéticas *a priori* por conceptos; así, no proceden meramente de la metafísica, y fundamentan la filosofía trascendental.

Cada una de ellas contiene un *máximum*, y no puede ser sino única, «HAY UN DIOS Y UN MUNDO».

a

El primer objeto se eleva más allá de las cosas en cuanto hechos [*Sachen*], en virtud de su *personalidad* y, por tanto, en virtud de la sublime cualidad de la *libertad de ser causa originaria de sí* misma: propiedad y facultad cuya posibilidad no puede ser probada o explicada *directamente* pero cuya *realidad* es perfectamente válida en virtud de los irrebatibles dictados de la razón *en el* imperativo *categórico*.

El Principio del conocimiento de todos los deberes humanos *como* (*tanquam*) mandatos totalmente válidos, es decir en *calidad* de un legislador supremo, santo y poderoso, eleva a este sujeto pensado al rango de un ser poderoso único, es decir: de la idea que nosotros mismos nos pensamos de Dios no se sigue ciertamente la existencia de un ser tal, pero si podemos [hacer] como si se siguiese; o, con igual énfasis, llegar a iguales consecuencias: como si un ser tal (*dictamen rationis*) estuviera sustancialmente ligado a nuestro ser.

XXI,21 **Pág. 3**

y la proposición cosmoteológica: «existe un Dios» debe ser venerada y seguida en el respecto ético-práctico, como si hubiera sido pronunciada por el ser supremo, a pesar de que en el respecto técnico-práctico no haya prueba alguna de ello; creer en la aparición [*Erscheinung*] de un ser tal, e incluso simplemente el deseo de ello, sería locura fanática: cambiar ideas por percepciones. …

El imperativo categórico es un *factum* de la razón ético-práctica, el cual ordena libertad [aun] bajo leyes relativas a la naturaleza, y por cuya virtud la libertad misma exhibe el Principio de su propia posibilidad: el sujeto que manda es Dios.

Este ser que manda no está fuera del hombre como sustancia distinta del hombre, [sino que es] el correlato del mundo como compendio de todos los seres sensibles (su totalidad), correlato representado en el espacio y el tiempo como unidad absoluta *a priori* en la intuición pura; el mundo como unidad absoluta, así como Dios en cuanto Principio suprasensible que enlaza, mediante la razón, la multiplicidad de ellos, [de los seres sensibles,] pensados *a priori*. Estos dos ideales tienen realidad práctica.

Un ser que comprehende en sí el todo de todos los posibles objetos sensibles es el *mundo*. (Un ser en relación con el cual todos los deberes humanos son, al mismo tiempo, mandatos suyos es Dios.)[a]

Dios y el mundo son ideas de la razón ético-práctica y técnico-práctica, fundada en la representación sensible; la primera, el predicado de personalidad, la otra…[b] contiene en sí; pero ambas, conjuntamente, y en mutua referencia a un solo Principio en un siste-

ma; no sustancias fuera de mis pensamientos, sino el pensar por el cual nosotros mismos nos hacemos los objetos mediante conocimientos sintéticos *a priori* por conceptos: somos subjetivamente autocreadores de los objetos pensados.

XXI,22 Las fuerzas motrices, que son Principios causales, contienen las representaciones de Dios, del mundo y de mi sujeto de intuición y sentimiento, como fuerzas motrices en el mundo. Ambos, [Dios y mundo,] unidos en un concepto: intuición de la naturaleza en el espacio y el tiempo, sentimiento y espontaneidad de la conexión de ambos en un sistema de razón técnico-práctica y ético-práctica por libertad (espontaneidad y receptividad, ambas ligadas en un sistema). Dios, el mundo, y Yo, que enlazo ambos Objetos en un Sujeto. Intuición, sentimiento y facultad de deseo. Dios, el mundo (ambos fuera de mi) y el sujeto racional que, en virtud de la libertad, conecta a ambos; (no sustancia). El idealismo trascendental de Spinoza[a], tomado a la letra, es trascendente, es decir, un objeto sin concepto: representar lo subjetivo como objetivo.

Según su idea, no son Dios y el mundo dos seres homogéneos en unidad analítica (idéntica), pero podrían, sin embargo, ser pensados en unidad sintética, según Principios de la filosofía trasc[endental]. Pero ¿en qué sentido tiene realidad su enlace?

La totalidad de las cosas, *Vniversum*, contiene a Dios y al mundo. MUNDO significa el *todo* de seres sensibles.

Hay aquí, ahora, una relación de causalidad eficiente (*nexus causalis*) entre dos objetos heterogéneos; mas no se trata de una relación objetiva, sino subjetiva (no está en las cosas, sino en el sujeto pensante), cuando es

pensada la *totalidad* de los seres: el ser supremo (el originario y [el] derivado).

Los dos principios: el de la razón ético-práctica y el de la técnico-teorética (a la cual pertenece también la matemática), constituyen conjuntamente la unidad perfecta y acabada [*vollendete*].

Conocimiento de todos los deberes humanos *como* divinos; luego no [se trata] de una sustancia.

Dios es el sujeto del imperativo categórico de los deberes; y por eso los llamamos mandatos divinos. La división en Dios y mundo es sintética, es decir, por oposición real, no analítica (lógica).

XXI,23 Tres principios: Dios, el mundo y el concepto del su jeto que los une, el cual da a esos conceptos unidad sintética (*a priori*), en cuanto que la razón misma hace esa unidad trascendental. Enesidemo[47]. *Dios, el Mundo*, y *Yo; Dios, el Mundo*, y *el Espíritu* del hombre como aquello que enlaza los dos primeros: razón ético-práctica, con su imperativo categórico.

El sujeto inteligente, que fundamenta el enlace de Dios y el mundo bajo un Principio.

La naturaleza suprema.

La libertad suprema.

El bien supremo [beatitud *[Seeligkeit]* / felicidad *[Glückseeligkeit]*]

1. La pregunta: ¿hay un Dios? No es posible probar un Objeto tal del pensar como sustancia, fuera del sujeto: sino pensamiento.

Pág. 2 (Márgenes)

[a]Lo meramente subjetivo en la representación sensible es el sentimiento. La posición suprema de la filo-

sofía trascendental es aquella que une sintéticamente Dios y mundo bajo un Principio:

Naturaleza y libertad[48].

[b]Diferencia de los *Principios y leyes* de la razón técnico-práctica o la razón ético-práctica.

El concepto de la libertad proviene del imperativo categórico del deber. *Sic volo, sic iubeo; stet pro ratione voluntas*[49].

La posibilidad de una propiedad tal como la libertad no se origina analíticamente, sino sintéticamente en la filosofía trascendental, y es la ley de ésta.

El sujeto pensante crea para sí también un mundo como objeto de experiencia posible en el espacio y el tiempo. Este objeto es solamente un mundo.—En él son puestas fuerzas motrices, p. e. de atracción y reacción, sin las cuales no habría percepción alguna; pero *sólo* [según] lo formal[a].

XXI,24 El mundo es el compendio (*complexus*) de cosas en un solo espacio y un solo tiempo, los cuales no son algo dado objetivamente, sino en el fenómeno. Dios es un concepto racional de libertad, en la medida en que yace en él un Principio de conexión de lo múltiple que compete solamente a una *persona*. Concepto de libertad. El concepto de la *libertad*, relativo al concepto del deber, es el de una persona, tanto del hombre en el mundo como de Dios. Respecto al mundo, un concepto técnico-práctico; respecto a Dios, un concepto ético-práctico.

No hay ni *dioses ni mundos*, sino un *solo* Dios y un *solo* mundo. *Cosmol*[*ogia*] trasc[endental] (Cosmoteología). No el ser supremo (*ens summum*), sino el ser [*Wesen*] de todos los seres (*Ens Entium*).

Mas no por ello se representa aún a la *totalidad* de las cosas (*omnitudo*) como *todo* de conceptos unificados (unidad distributiva o colectiva: por tanto, *lógica o real*). En la intuición (espacio y tiempo) como fenómeno (matemáticamente).

Analogía de la atracción con la luz: el ver es previo a la luz, de modo que si aquél no actúa en el espacio, tampoco existe ésta. La iluminación en el espacio vacío. Concepto duplicado de reflexión.

El ver es repelente: algo así como un palpar.

Pág. 4

Dios, el mundo y la conciencia de mi existencia en el mundo, en el espacio y el tiempo.

Lo primero es *noumenon*, lo segundo *phaenomenon*, lo tercero causalidad de la autodeterminación del sujeto en la conciencia de su personalidad, es decir de la libertad en la relación de la totalidad de los seres en general.

XXI,25

I

Hay un dios

Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad (*nexus effectivus*) sobre mí (*agit, facit, operatur*), y que, él mismo libre, sin depender de la ley natural en el espacio y el tiempo, me guía internamente (justifica o condena): y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste no es algo así como una sustancia fuera de mi; y, lo que es más extraño: la causalidad es una determinación para obrar en libertad (no como necesidad natural).

Esta inexplicable constitución interna se manifiesta mediante un *factum*: el imperativo categórico del deber (*nexus finolis*), Dios; *effectivus*: el mundo; él puede

ser afirmativo o negativo (mandato o prohibición)[*]. El espíritu del hombre (*mens*), en una coerción sólo posible por *libertad*.

Si se juzga empero directamente, según el Principio de espontaneidad, es totalmente imposible pensar una ley de espontaneidad por libertad, porque cada acto de esta clase sería un efecto sin causa. Por esto se ha criticado también, y con frecuencia, esa ley. Pero indirectamente[*] [a] puede y debe ser admitida, como consecuencia del imperativo categórico, que es incontestablemente verdadero: todos los deberes humanos deben ser cumplidos como mandatos divinos.

La *libertad* de arbitrio es un *factum*, no atribuible al Objeto como ser natural y que, sin embargo, es Prin-
XXI,26 cipio causal en el mundo, pareciendo contener ya en su concepto un efecto sin causa. Lo que manda apodícticamente como persona (imperativo categ[órico]), por tanto como Dios, o sea: *como si fuera* [*gleich als*] una persona.

Todo conocimiento consta de la facultad de *pensar, intuir, percibir* y conocer en la experiencia, y es un [producto de la intuición][a] como causa eficiente en el sistema de la razón técnico-práctica o ético-práctica, no para la metafísica, sino para la filosofía trascendental, que contiene Principios sintéticos *a priori* por conceptos —no simplemente por intuiciones—, y contiene [además] un árbol de raíces ramificadas, un árbol de conocimientos de especies totalmente distintas (naturaleza y libertad - mundo y Dios); [y ello] subjetivamente, en la razón humana como todo absoluto. No es un sistema de la naturaleza, sino un sistema de pensamiento[50].

La omnímoda determinación de sí mismo en la experiencia, como unidad, [es] la existencia. Pero no de Dios.

Divinos son todos los dictámenes de la razón ético-práctica (*dictamina sacrosanta*), pues contienen el imperativo moral (categórico), y también porque son los únicos que prueban la realidad de la libertad. Pero no se trata de Dios en sustancia, cuya existencia sea demostrada.

Libertad bajo leyes que la razón prescribe a sí misma: el imperativo categórico en la filosofía trasc[endental].

Transición de los pr. metaf. a la filos[ofía] trasc[endental].

El concepto es fanático [*schwärmerisch*] cuando aquello que está en el hombre es representado como algo que está fuera de él, ([y se toma] una obra de su propio pensamiento por cosa en sí (sustancia).

Principia sunt dictamina rationis propriae: leges communes.

Pliego III, pág 1

3

XXI,27 Sistema de la filosofía trascendental

en tres secciones:

Dios, el mundo —*universum*— y Yo mismo: el *hombre* como ser moral.

[a]Dios, el mundo y el habitante del mundo [*Weltbewohner*]: el hombre en el mundo.

Dios, el mundo y aquello que piensa a ambos en real interrelación: el sujeto como ser racional del mundo.

[b]El *medius terminus (copula)* en el juicio es aquí el sujeto que juzga (el ser pensante del mundo: el hombre en el mundo). Sujeto, predicado, cópula[51].

I

Dios

§ 1

El concepto de un ser tal no es el de una sustancia, es decir: una cosa que exista independientemente de mi pensar, sino que es la idea (autocreación), ente de razón —*ens rationis*— de una razón que se constituye a sí misma en ente de razón, y que establece proposiciones sintéticas *a priori* según Principios de la filosofía trascendental; es un ideal, del cual no se pregunta, ni cabe preguntar, si un tal objeto exista, pues este concepto es trascendente.

§2

Hay, empero, en la razón ético-práctica, un Principio del deber, es decir, del imperativo categórico, según el cual la razón —por encima de todos los estímulos de la sensibilidad: la naturaleza, y aun en colisión con ésta—, mandando absolutamente (incondicionadamente), es un efecto en el mundo; a lo que parece, sin causa, o sea: hay acciones por libertad a las
XXI,28 cuales nosotros estamos coercitivamente determinados, lo cual es una especie de causalidad que parece contradecirse a sí misma; tampoco es concebible en absoluto su posibilidad (*sic voto, sic iubeo; stet pro ratione voluntas*). Y en esta libertad e independencia de todos los influjos y gobierno de la naturaleza puede, con razón [ser representada][a] una divinidad, no del hombre, porque la divinidad es lo máximo que puede pensarse, y a la vez lo que tiene poder supremo.

No un objeto sensible, persona, sino lo que [se] piensa a sí mismo: *non dabile sed cogitabile*.

§3

Como consecuencia de este Principio, todos los deberes humanos pueden ser expresados al mismo tiempo como mandatos divinos, según lo formal, ciertamente, aun cuando la razón no lo admitiría, [en cuanto] causa determinante, como sustancia; en el respecto práctico es absolutamente igual poner la divinidad del mandato en la razón humana, o en una tal Persona como fundamento, porque la diferencia es más una fraseología que una doctrina que extienda el conocimiento[*] [b] [*interrupción*]

§4

La crítica de la razón pura se divide en filosofía y matemática.

La primera, a su vez, en metafísica y filosofía trascendental.

La última, en [filosofía] de las ideas, y [filosofía] de la razón práct[ica].

Naturaleza y libertad.

Yo: el hombre. *Phaenomenon*. *Noumenon*. El Objeto en el fenómeno y la cosa *en sí*.

La totalidad de los seres, considerada analítica o sintéticamente (*omnia, aut universum*)[a].

XXI,29 Objetos del pensar son: a) un ser, b) una cosa [*Sache*], c) una persona. Lo supremo es: *ens summum, summa intelligentia, summum bonum*. ¿Cómo es posible el concepto de la libertad? Sólo mediante el imperativo del deber, que manda categóricamente.

Dios, en una persona triple según las facultades [*Kräften*], no en tres personas, lo cual sería politeísmo[52].

Ninguna estofa cósmica puede *nacer ni perecer*[53].

¿Qué es aquello que nos impone la idea de *Dios*? No un concepto de experiencia, ni ninguna metafísica. Aquello que manifiesta *a priori* este concepto es la fil[osofía] trasc[endental].

El concepto del deber. Este presupone empero el concepto de la libertad de una causalidad, cuya posibilidad es inexplicable, pero que descansa sobre la facultad del imper[ativo] cat[egórico].

Dios, el mundo y el hombre como persona, es decir, como ser que une estos conceptos.

Las ideas son Principios subjetivos, autocreados, de la facultad de pensar: no invenciones [*Dichtungen*], sino cosas pensadas.

Dios no es el alma del mundo.

Lo que unifica al *vniversum*, no al *mundus*, en cuanto que tiene personalidad (*mens*).

Pluralitas Mundorum, *pero* Vnitas Vniversi.

Hay que distinguir entre *totalidad (universum) y mundo*: de éste puede haber muchos. Cada uno pertenece a las ideas y a la filosofía trasc[endental].

La *totalidad* de las cosas como el todo único: *Vniversum*.

Dios y el mundo, y el espíritu del hombre que une a ambos: *Mens*.

La facultad del pensar debe ser previa.

La totalidad de los seres (*vniversum*): Dios y el mundo.

¿Son los pensamientos anteriores al pensador? ¿Es la luz anterior al que la ve? La atracción.

De si hay una triple o cuádruple especie de inmaterialidad. *Spiritus (Animantis) Animae et Mentis (Dido)* [54].

XXI,30 **Pag. 2**

§5

La realidad del concepto de la libertad no puede ser exhibida ni mostrada *directamente* (inmediatamente) sino sólo *indirectamente*, en virtud de un Principio intermedio; así, la proposición «hay un Dios», a saber: en la razón humana ético-práctica [hay] una determinación de sus propias acciones en el conocimiento de todos los deberes humanos *como* (a manera de) mandatos divinos: «somos de estirpe originariamente divina»[55]: en vista de nuestro destino y determinación [*Bestimmung*] y de sus disposiciones, y la facultad de la libertad —inconcebible para nosotros— nos pone infinitamente fuera de la esfera del [*interrupción*]

§ 6

Lo que puede ser pensado, pero no en la percepción (*cogitabile, non dabile*), es una mera idea; y si concierne a un *máximum* es entonces un *ideal*. El ideal supremo como persona (que sólo puede ser única) es *Dios*.

§ 7

El *mundo* (que, sustantivamente pensado, se llama también naturaleza) significa el todo de objetos sensibles (*vniversum, universitas rerum*). Estos objetos son cosas, en contraposición con las personas[56].

En este sentido, puede haber sólo un mundo, pues la totalidad es sólo una; la pluralidad de *mundus (plumillas mundorum)* significa tan sólo la pluralidad de más

sistemas —cuyo número puede ser inmenso— junto con sus distintas formas y relaciones reales (con sus efectos en espacio y tiempo).

Dios no es un *habitante del mundo, sino su dueño* [*Inhaber*]. Si fuera lo primero sería (como ser sensible) alma del mundo perteneciente a la *naturaleza*.

XXI,31 § 8

En esta relación debe darse, empero, un medio de unión de ambos en un todo absoluto; y eso es el hombre que, como ser natural tiene, con todo, al mismo tiempo personalidad, conectando así el Principio sensible con el suprasensible.

§ 9

¿De qué determinación de la facultad de representación surge el sistema?, y ¿puede ser configurada la completud de los elementos de aquél, analizando ese todo que se halla *a priori* en nosotros y desarrollando lo formal de éste a partir de la propia razón? Lichtenberg. Enesidemo. *Arquitectónica* de la razón pura. Esta [es] la proposición suprema de la filosofía especulativa (aún no práctica)[57], de *specula*[a]: punto de vista, desde una altura, sobre el suelo llano de la experiencia, sin avanzar a tientas ni probar tanteando con el bastón, sino mirando a distancia [abarcando el horizonte]. Diferencia entre la razón técnico-práctica y la ético-práctica (habilidad, prudencia, sabiduría: *visión y tacto*). Dios, el mundo y el hombre como (*cosmopolita*) PERSONA (ser moral): ser sensible consciente de su libertad (habitante del mundo); ser sensible racional en el mundo.

Dios, el mundo y el hombre: un ser prácticamente sensible en el mundo (arquitectónico).

Cosmotheoros: aquél que crea *a priori* los elementos del conocimiento del mundo, a partir de los cuales ensambla en la idea la contemplación del mundo, al mismo tiempo que es su habitante[58].

Diferencia entre agregación fragmentaria y sistemática (por un Principio) a partir de la cual tiene lugar, también, la posibilidad de la experiencia, limitándose la agregación fragmentaria, en todo caso, a elevar un conjunto de percepcion(es)[a] a agregación sistemática.

XXI,32 En la doctrina de la razón práctica de los fines es necesario proceder, no de las partes al todo, sino analíticamente: de la idea del todo a las partes.

El mundo en el espacio y el tiempo y las fuerzas motrices en el espacio vacío, las cuales, si el cuerpo central desaparece, no son nada.

En segundo lugar, libertad como efecto sin causa.

Facultad de pensar, la cual no es aún sustancia.

Exterioridad.

Pág. 3

La posición suprema de la filosofía trascendental:

Dios, el mundo y (el hombre):

el ser pensante en el mundo

I

Dios

§ 1

… Aunque pueda haber «necios que dicen en su corazón: no hay Dios»[59], serán en todo caso [hombres] no *sabios* [*unweise*], pero no querrán ser tenidos —por lo que respecta a ese concepto y a cuanto contiene en sí— por deliberadamente *insensatos* [*unwissend*]; ése es,

sobre todo, el caso de la Crítica de la razón pura, que ningún filósofo puede dar de lado, sea en el uso teorético o en el práctico.

§ 2

XXI,33 … Ciertamente, el concepto o idea de Dios es: 1) la de un ser supremo (*Ens summum*); 2) de un ser de entendimiento supremo, es decir de una persona (*Summa intelligentia*); 3) de la fuente originaria de todo aquello que pueda ser un fin de modo incondicionado (*summum bonum*): el ideal de la razón ético-práctica y de todo aquello que pueda servirle de regla: el arquetipo (*archetypon*) y el *arquitecto* del mundo, aunque sólo pueda servir como en una infinita aproximación. Lo intuimos como en un espejo: nunca cara a cara[60].

Él no es alma del mundo (*anima mundi*) ni espíritu del mundo (*spiritus*, no *demiurgus*) como un subordinado constructor del mundo. …

XXI,34 Dios, el mundo, y el creador del mundo (*architectus*).

Éste no es empero el *Demiurgus*: un Principio mecánicamente activo.

El hombre es para sí mismo sujeto y Objeto del conocimiento (Spinoza). El mundo es absoluto porque espacio y tiempo son únicos.

Los animales pueden ser *hechos* por Dios, porque en ellos hay ciertamente un *spiritus*, también *anima* (inmaterial), pero no *mens* como voluntad libre.

¿Puede dar Dios también una buena voluntad al hombre? No, sino que ella exige libertad[61].

Pag. 4

La posición suprema de la filosofía trascendental en el sistema de las dos ideas de *Dios*, el mundo, y el suje-

to que conecta ambos Objetos: el ser pensante en el mundo.

I.

Dios

Esos tres conceptos son ideas[a], es decir puros elementos cognoscitivos autocreados por la razón (no empíricos, tomados de la percepción de representaciones dadas).

XXI,35 … La atracción newtoniana a través del espacio vacío y la libertad del hombre son conceptos recíprocamente análogos: son imperativos categóricos, *ideas*[62].

XXI,36 No hay ninguna interrelación activa entre Dios y el mundo. El concepto de libertad se basa en un *Factum*: el imperativo cat[e]g[órico].

§

Por lo pronto, la cuestión que hay que resolver es: ¿de dónde nos viene ese concepto? No se trata de ningún concepto hipotético en apoyo de otras proposiciones, sino que es pensado como subsistente de suyo (absolutamente), aunque no por ello se declare que tal ser exista. El concepto es problemático. Algo completamente distinto sería un ser problemático como, por ejemplo, el calórico, que es sólo un tapabocas [*Lückenbüsser*] con el que [el físico] se entretiene a sí mismo y a otros con hipótesis inadmisibles.

[Hay] dos tipos de autoconocimiento como cosa en el mundo: el conocimiento constitutivo *a priori* y el empírico[63]. …

XXI,37 Dios y el mundo son los dos Objetos de la filos[ofía] trasc[endental] y (sujeto, *praed*[*icatum*] y *copula*) es el *hombre* pensante. El sujeto que los enlaza en una proposición. Se trata de relaciones lógicas en una

proposición, que no concierne a la existencia de los Objetos, sino que se limita a lo formal de las relaciones, para llevar estos Objetos a unidad sintética. Dios, el mundo y yo, el hombre: yo mismo un ser del mundo, enlazando a ambos. …

La libertad se encuentra en el imperativo categórico, y su posibilidad va más allá de todo fundamento explicativo a partir de la naturaleza. Todos los deberes humanos deben ser considerados, pues, como sobrehumanos, es decir, como mandatos divinos. Pero no como si hubiera que presuponer al respecto una persona particular que promulgara las leyes, sino que éstas se encuentran en la razón ético-práctica, que manda categóricamente como si fuera una persona, por medio del imperativo del deber. …

La pregunta de si Dios no podría haber dado al hombre una mejor voluntad es tanto como decir: hacer que él quiera lo que no quiere. Esto contiene un concepto temporal, el cual se refiere a fenómenos. El *noumenon* contendría [en cambio, la idea de] si en lugar de esta voluntad no sería pensable otra.

¿Podría también contarse la inmortalidad entre la[s] propiedad[es][a] que pertenecen *a priori* a la libertad? Si, en caso de que hubiera un demonio. Pues éste posee razón, mas no infinitud.

XXI,38 **Pliego IV, pág 1**

4

El idealismo trasc[endental] es la clave para la solución de todos los misterios del entero sistema del mundo[64]…

El Objeto supremo de la filosofía trascendental. *Dios, el mundo*, y el dueño de éste, *el hombre* en el mun-

do, en un solo sistema que unifica la totalidad de los seres; un sistema de la razón pura presentado por:

XXI,39 … Dios sobre mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano en mí en un sistema comprehensivo de la totalidad de las cosas, en un sistema doctrinal de fil[osofía] trasc[endental] presentado por, etc.

Dios, el mundo y el hombre
en el mundo.
Un sistema de ideas como posición
suprema de la filosofía trascendental
establecido por, etc.
Sistema de ideas
de la filosofía trascendental

(Pertenece él mismo al mundo según su predicado, en la medida en que es también un *complementum* de las cosas del mundo.)

… No podemos extraer de Objetos externos a nosotros los elementos de todo nuestro saber, sino sólo del análisis de nuestro entendimiento, de nuestro p[ensar, ¿]. Lichtenberg[65].

XXI,40 … No se puede hablar de *cuerpos* fluidos, si no sólo de materia fluida. El aire y la materia magnética no fluyen, porque no son coherentes ni se configuran en forma de gotas. Tampoco lo es el calórico, que penetra a todos los cuerpos: la luz que refleja.

El aire es un *liquidum*, no un *fluidum*, pues aquél no tiene cohesión alguna, y el último en cambio sí la tiene. Lo *fluido (fluidum) es coherente*, porque una *parte sostiene* a la otra. Lo *fluidum*[a] no necesita serlo (como el aire), sino que puede ser repelente en todas sus partes.

Lo *liquidum* no necesita configurarse en gotas (merc[urio])[66].

[b]Libertad, imperativo categórico y, aplicado al concepto de Dios (que manda incondicionadamente), el mundo, bajo los predicados de espacio y tiempo *a priori*.

XXI,41 … El imperativo del deber para el hombre prueba la libertad de éste y, a la vez, remite a la idea de Dios.

Cada uno de estos seres no es un mero ser de razón (invención), sino mandato.

… No tomamos de las representaciones sensibles (tanto de las impresiones como [de los] conceptos) los *data* de la intuición, sino que primero ponemos nosotros previamente los *data* para poder entrelazar conocimientos, y a partir de ello, conocimientos posibles: p. e. la atracción en favor de las determinaciones y leyes, su relación en el espacio y el tiempo. *Quien pretenda conocer el mundo tendrá primero que ensamblarlo*, y ciertamente en él mismo.

Lichtenberg.

1.er apartado - Dios
2.º - el mundo.
3.º - aquél que unifica a ambos en un sistema. El hombre en el mundo.

Dios, el interno espíritu vital [*Lebensgeist*] del hombre en el mundo.

Pág. 2

XXI,43 La *totalidad* de los seres (*vniversum*) es Dios y el mundo. No son éstos objetos de experiencia posible, sino ideas; entes de razón (*entia rationis*) autocreados *a priori*, que contienen Principios de unidad sistemática del pensar de objetos. Intuimos todos los objetos (según Spinoza) en Dios; de la misma manera podemos decir que ellos deben, según su realidad, hallarse en el mundo (Lichtenberg). Los primeros, por medio de la razón técnico-práctica; los otros, por medio de la ético-práctica. (En el mundo hay mera *receptividad*; en Dios, absoluta *espontaneidad*.)[a] *La totalidad* de los seres

(vniversum), ens summum, contiene en sí a Dios y al *mundo*. *Lo primero* se constituye a sí mismo como *persona*, es decir *como un ser que tiene derechos y ningún deber*; lo segundo, lo que tiene tanto derechos como deberes, el hombre, espectador del mundo (*Cosmotheoros*)[67].

NB: El *hombre, que* [*con*]*tiene* [*hat*] *a ambos* mundos es, *también, sólo Objeto sensible*; en cuanto que posee a ambos (anfibología) *pertenece a los dos mundos*.

XXI,44 (La filosofía trasc[endental] es la filosofía capaz de llegar a lo suprasensible [por] principios sintéticos *a priori* a partir de conceptos)[68].

… No podemos comprender ninguna proposición de la fil[osofía] trasc[endental] sino en la medida en que la comprehendemos en su totalidad. Yo, el hombre, me considero a mí mismo como ser *sensible* en el espacio y el tiempo y, sin embargo, también como ser *intelectual*.

XXI,45 … Principio de posibilidad de la experiencia, en contraposición a las ideas y a la proposición de exper[iencia].

Hay que investigar lo subjetivo de la posibilidad del conocimiento antes que lo objetivo (según lo formal).

Cuando procedo a partir de conceptos elementales ¿qué seguridad tengo de haberlos establecido completamente?, ¿no se trata en todo caso de un mero tanteo a ciegas, subjetivamente empírico?

Respuesta: yo no los he aprehendido empíricamente; se trata de acciones autónomas procedentes de la acción [*Wirkung*] del sujeto sobre sí mismo, y en verdad *a priori*, p. e. atracción, etc.

[a]Yo, el *dueño* del mundo.

Dios es el concepto de un ser personal. En la fil[osofía] trasc[endental] no se pregunta si un ser tal existe.

Pág. 3

XXI,47 … *Deus, Vniversum, Mundus y entia mundana*, entre los cuales [está] también el hombre, en cuanto dotado de voluntad libre; Dios, Principio análogo: *mundi incola Homo*: él es ahora, precisamente, estas relaciones e ideas, mas no en cuanto recíprocamente constituidas, sino como recibidas por el hombre. El *máximum* es al mismo tiempo *vnicum*, y al contrario. Unidad del sistema de la fílos[ofía] trasc(endental). XXI,48… La metafísica está sometida a la fílos[ofía] trasc[endental]. …

Con su Principio de la libertad, el hombre mismo es **XXI,49** una mera idea de la razón pura; el imperativo categórico le garantiza su realidad, y en esa medida es *Noumenon*.

El concepto moral de la libertad del hombre conduce, a través del imperativo moral, al concepto de Dios; pero no prueba su existencia como sustancia separada.

El entero Decálogo no apunta aquí a una sustancia, sino sólo a una idea de la ley, [siendo] esta última la razón misma del hombre que, a este respecto, es un ser natural.

La idea de Dios como Dios vivo es solamente el Destino: lo que aguarda inevitablemente al hombre; pero no hay que atribuirle personalidad [a esa idea], etc.[69]

Pág 4

Kant intenta, en XXII,50, una presentación more mathematico *(definición, axioma y teorema) del problema de Dios, repitiendo consideraciones anteriores. Por ello no traducimos estos textos.*

XXI,51 El imperativo categórico realiza [*realisirt*] el concepto de Dios, mas solamente en el respecto ético-práctico, no en vista de los objetos de la naturaleza. …

Las ideas son imágenes (intuiciones) creadas *a priori* por la razón pura, previas al conocimiento de las cosas, meros entes subjetivos de razón que preceden a los elementos de aquéllas. Son los prototipos (*prototypa*), de acuerdo con los cuales pensaba Spinoza que debíamos ver todas las cosas —según sus formas— en Dios, es decir, en lo formal de los elementos, a partir de lo cual nosotros nos hacemos (a) Dios [*wir uns Gott machen*][70].

Dios es un ser que tiene puros *derechos* y ningún *deber*, sino sólo con respecto a sí mismo, y es una persona para sí misma santa. Libertad —el hombre, aquello que tiene derechos pero también deberes—. En tercer lugar, lo que no tiene ciertamente más que deberes. El hombre como *ciudadano del mundo* [*Weltbürger*]; el hombre, bajo el gobierno divino; y en ambos casos, como necesariamente sometido, dentro de un estado [*Staat*]. …

XXI,52 La receptividad (*receptivit*[*as*]) para el conocimiento se funda en la facultad [*Facultat*] de producirla en sí mismo. Lichtenberg.

… Su nombre es *santo*, el respeto que merece es adoración, y su voluntad omnipotente; y Él mismo es *idea*. Pero primero debe [*soll*] venir su reino a la naturaleza.

… *NB*: Hay un mundo. Ni el *idealismo ni el egoísmo*
XXI,53 trasc[endental] pueden suprimir la realidad objetiva de las representaciones sensibles ni, por consiguiente, la experiencia; es absolutamente idéntico decir que hay tales objetos o que yo soy un *sujeto*, pues a ello conduce el estado de mi representación: una tal cadena legal de lo múltiple, que llamamos experiencia. Puede haber *mundos* (*mundi*) en el espacio, pero existe un *solo mundo: universum*[71].

… La experiencia es la aproximación asintótica a la completud empírica de la percepciones.

Experiencia (no *in plurali*): completud del sistema de *percepciones*.

La totalidad de las cosas como objetos sensibles.

XXI,54 **Pliego V, pág 1**

La posición suprema de la filosofía trascendental

en el sistema de las ideas.

DIOS,

el MUNDO

y, en conformidad con su deber,

el HOMBRE en el mundo.

Parte primera

¿Qué es Dios?

[a]Cabe siempre la posibilidad de que, igual que tengo que aprender a ver y oír, del mismo modo deba ser hecha por mí mismo, *a priori*, la representación del Objeto.

XXI,55 La gravedad (aun la de mi brazo extendido, simplemente) puede ser sentida como efecto de la atracción newtoniana; del mismo modo, en cuanto repulsión, la luz en los ojos. Ahora bien, los objetos iluminados

pueden ser vistos también a distancia; la vista es, pues, un sentido espacial que (indirectamente) implica una *actio in distans*: el acto de ver es pensado como repulsión antes, incluso, de tener noticia de la luz [*Lichtkenntnis*].

El mundo, considerado como un animal cuya alma sería Dios.

Solamente un mundo. Un Dios.

La *personalidad* de la causa suprema es espontaneidad. Sólo [hay] un Dios, y es supernaturalismo [*Supernaturalism*][72]. El mundo es un agregado: receptividad. *Un* espacio.

El Principio de idealidad de los objetos en espacio y tiempo es introducido, en primer lugar, mediante el sistema (mundo) newtoniano de la atracción[73].

El Principio de idealidad (según Spinoza): crearse a sí mismo; y de personalidad [*interrupción*].

… Ver sin luz, tocar el objeto a distancia: *adío in distans*; si ésta (se da) en la atracción, ¿por qué no en la repulsión?

Que la base del Principio luminoso no sea lumino-
XXI,56 sa, igual que la base de los ácidos no puede ser ácida. El calórico no [es] caliente[74].

El realismo de la idea de Dios no puede ser demostrado solamente por medio del imperativo del deber.

¿Será Dios un ser hipotético para explicar fenómenos, como el calórico? *Idealismus*. *Realismus* por lo que respecta a los Principios.

… Si el acto de ver fuera un contacto inmediato de los ojos [con el objeto], el sujeto estaría en ese caso continuamente ciego. Para ver hay que tener previa-

mente representaciones del espacio y de sus dimensiones.

XXI,57 Que el *hombre actúe rectamente* es algo que ciertamente puede *mandar Dios*, pero no ser *hecho ni obligado* por él, ni él está determinado a ello. No se trata [aquí] de una acción mecánicamente posible, producida por otro sujeto, sino [de algo que] presupone libertad. En Dios, pura espontaneidad; ninguna receptividad. No se puede actuar sobre Dios. Él es idea.

De si hay que pensar una efectiva infinitud del espacio.

Los conceptos de aquello que llamamos Objeto(s) sensible[s] anteceden a las percepciones y hacen que aquéllos sean posibles.

Un cuerpo *orgánico* —y su posibilidad— presupone en la tópica un Principio final, *causa finolis*, y por tanto un ser *inmaterial, no un ser sensible, creador del mundo, Demiurgus*. …

Capítulo tercero

HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

A fines de 1801, una vez fijadas las líneas generales de la Doctrina de las ideas, toma conciencia Kant de que había llegado, por fin, el momento de trazar en su integridad el tantas veces prometido Sistema de la Filosofía Trascendental*, saliendo a la vez al paso de los hipercríticas discípulos, como Schelling (XXI,97) o el innombrable Fichte, presente* in absentia *en el legajo I. Sabe que sólo él podría llevar a cabo la gran empresa. Pero las fuerzas ya no responden:*

«Nadie más podía entrar por aquí, porque esta entrada estaba destinada a ti solamente. Ahora cerraré» (F. Kafka, Ante la Ley*: en* Cuentos*. Trad. N. Mendilaharzu. Orión. Buenos Aires, 1974, p. 20).*

En efecto, a lo largo de los pliegos V-XI, aquí presentados, Kant se esfuerza incesantemente por hallar una definición, omnicomprehensiva, de la filosofía trascendental. Se han computado más de 150 ensayos de definición, de los cuales presento en este capítulo, según mi cuenta, 83. A pesar del fracaso, quedan perfilados con bastante nitidez los rasgos generales de las últimas preocupaciones kantianas. Así, de esas 83 definiciones, encontramos 13 en las que el tema predominante es la autoconstrucción del sujeto; 12 enfatizan el carácter de totalidad de la filosofía trascendental; 11 ven a ésta como sistema de las ideas, y 11 definiciones también apuntan a las relaciones entre matemática y filosofía; 7 ponen el acento en el carácter autonómico (autocrático) del sistema de las ideas; 6 señalan las relaciones (formal-material) entre metafísica y filosofía trascendental (conocimiento sintético por conceptos) y 6 ven a la filosofía como fundamento de las demás ciencias; 5 definen a la filosofía como tensión a la sabiduría (último tema coherentemente desarrollado en O. p. *y que enlaza con la* Crítica de la razón práctica*: V,137-8, n. y V. 163, entre otros pasajes) y 5 relacionan extrañamente (a primera vista) a la filosofía con el galvanis-*

mo; 4 definiciones apuntan a la peligrosa cercanía de lo trascendente y, por último, 3 señalan el primado de lo práctico en filosofía trascendental.

Pero, junto a estas definiciones —algunas, de extraordinario interés en su concisión (p. e.: la interdependencia entre matemáticas y filosofía: XXI,136)— y junto a textos como el de XXI,76, que presenta una importante matización del pasaje de Schiller: posibilidad *(filosofía trascendental) de* posibilidad *(fisiología como sistema doctrinal de la física, en pro de la experiencia) de la* experiencia *(física como doctrina sistemática de la experiencia), se encuentran ya daros rasgos de senilidad, como el famoso pasaje de la matanza de gatos, supuestamente debida a la electricidad del aire (XXI,90). Indicios de un declinar que no hará sino progresar rápidamente, apuntando también a un cierto misticismo: Zoroastro, galvanismo universal, etc., propio de un hombre que lúcidamente se sabe abocado a la muerte: ese «estado permanente» de que nos habla el impresionante pasaje de XXI,118, que tantas concomitancias presenta con el Hegel de la* Filosofía de la Naturaleza (Enz. § *374).*

(Finales de 1801-1802)

XXI,59 **Legajo primero, pliego V, pág. 2**

La posición suprema

de la filosofía trascendental

en

el sistema de las ideas: *Dios, el mundo y el*

hombre en el mundo

que se limita a sí mismo mediante leyes del deber

presentada por:

La totalidad de los seres:

Dios y el mundo,

en un sistema de ideas

de la filosofía trascendental

presentada.

Introducción

La filosofía trascendental es autonomía, es decir una razón que traza determinadamente en un sistema completo sus propios Principios sintéticos, su ámbito y sus límites.

Comienza por los *principios metafísicos de la ciencia natural*, contiene los Principios *a priori* de la *Transición* de aquéllos a la *física* y lo formal de ésta y, sin heteronomía, pasa a la física como Principio de posibilidad de la experiencia, mediante la cual el todo del conocimiento llega a ser un agregado de percepciones; llega, por último, a la experiencia en cuanto aproximación asintótica, como prueba de la *experiencia misma*.

XXI,60 Por fil[osofía] trasc[endental] se entiende el conocimiento sintético *a priori* por conceptos. Se diferencia de la metafísica en cuanto que no procede analíticamente según Principios y en conformidad con la regla de identidad, sino que contiene principios extensivos. Si fuese una filosofía que contuviese [proposiciones] por intuición (construcción de conceptos) y no por conceptos, sería *trascendente* y contradictoria consigo misma. …

De si hay deberes para con Dios. Él es el propio legislador moral. *Ante él o para* él no hay nada que pueda tener mérito alguno. Hacer algo por *Él*, sea mediante alabanzas, etc.

XXI,61 Es *anthropomorfismus* pensar así. Nosotros debemos seguir sus mandatos ejerciendo el derecho para con los hombres.

El hombre se considera a sí mismo como objeto sensible en el mundo, pero también considera su propia autonomía como independiente [del mundo].

El concepto de Dios es el concepto de una persona, pero no de una sustancia para sí misma, sino que [es] la idea de la determinación de una sustancia.

El hombre en el mundo copertenece al saber mundano [*Kentnis der Welt*]; pero el hombre en el mundo consciente de su deber no es *phaenomenon*, sino *noumenon*: no es cosa, sino persona.

La *experiencia*, en cuanto fundamento de determinación de la verdad de juicios empíricos, no es jamás sino una *aproximación* asintótica a la completud de las percepciones posibles que la constituyen. No es nunca *certeza*.

Introducción

1) Transición de los pr. metaf. de la fil. trasc.

2) De *aquéllos*, a la doctrina universal de la experiencia: física en general, según sus condiciones formales.

3) De la doctrina de la naturaleza a la de la libertad. La libertad del hombre presupone el concepto del deber: imperat. categ.

4) Transición a la física como sistema. Dios, el *mundo y el hombre*, sometido al mandato del deber.

El hombre es, por un lado, ser mundano, pero por otro, el hombre consagrado a la ley del deber es un *noumenon*.

totamque infusa per artus
Mens agitat molem magnoque se corpore miscet[75].

Pág. 3

II

…

XXI,63 Un ser que *sabe* todo lo que pertenece a la *naturaleza de las cosas; que puede* todo lo que pertenece a la libertad bajo leyes, y que *quiere* todo lo que pertenece a los fines supremos (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*) es Dios.

El concepto (pensamiento) de un ser tal no es un ideal (inventado), sino una [idea], procedente necesariamente de la razón, de la posición suprema de la fil[osofía] trasc[endental].

No es ninguna invención (*conceptus factitius*: concepto arbitrariamente hecho) sino un [concepto] dado (*datos*) necesariamente a la razón.

La fil[osofía] trasc[endental] es un idealismo, es decir un Principio de proposiciones sintéticas *a priori* por conceptos, en la medida en que proceden simplemente del entendimiento (no de fuentes empíricas) y son, de este modo, previos en un sistema de la totalidad (la totalidad de los seres).

Allí donde lo formal es meramente fenómeno.

Yo soy. Hay mundo fuera de mí (*praeter me*) en el espacio y el tiempo; y yo mismo soy un ser mundano: soy consciente en mí de aquella relación, y de las fuerzas motrices de las sensaciones (percepciones). Yo, el hombre, soy para mí mismo un objeto *externo* de los sentidos: una parte del mundo.

XXI,64 La escisión entre lo trascendental y lo empírico no es (en mi opinión) la división genuina (hagamos un hombre tosco e inocente, pero necesitado de *sabiduría*) [a] [76].

Hay un Dios. Pues hay un imperativo categórico ante el cual se doblan todas las rodillas, en el cielo como en la tierra, etc.; su nombre es santo, sin que esté

permitido asumir una sustancia que represente ante los sentidos a este ser —sin asumirla, como Spinoza, a modo de representación de esta idea, lo cual sería fanatismo—. Espacio y tiempo, según la atracción newtoniana. …

Hay un mundo: pues hay una absoluta unidad del espacio y el tiempo, sobre la cual son fundamentadas las formas de la intuición sensible como Objetos de experiencia posible.

Filos[ofia] trasc[endental] es aquélla que, no por *invención* (problemáticamente), da a conocer proposiciones sintéticas *a priori* por *conceptos* (distinguiéndose así de la matemática), pues entonces sería *metafísica*, sino
XXI,65 que *establece* (asertóricamente) por *necesidad tales Principios: Cogito, ergo sum*. *Sum cogitaos* o también, sencillamente, *Sum*, postulado. Las proposiciones deben ser empero inmanentes, nunca trascendentes, pues serían entonces invenciones falsas.

(No es la voluntad el Principio supremo de determinación del sujeto por lo que respecta a [sus] representaciones, sino que éstas tienen de suyo su juego de imaginación en los sueños)[a]. El *Sum* personal[77].

(Si *Dios podría hacer un hombre justo*. *«Hagamos al hombre»* a imagen nuestra)[a][78].

Diferencia entre *relaciones* cuantitativas y cualitativas. Especialmente en los cuerpos orgánicos. Pues no hay *materia* (aparte de que, por encima de ésta, se manifiesta algo superior) orgánica.

De *sustancias* orgánicas (no la materia de éstas), que tienen a su base —al menos en idea (*tacite*)— un Principio *inmaterial* como fundamento (fines de un ser racional); también lo tiene la *organización de estados*, que

se hace a sí misma; y produce así unidad en el todo del mundo.

Fisiología - física - fisicoteología - transición de aquélla a la física[79].

La personalidad de Dios consiste en la omnipotencia de *poder* (facultad) todo lo que pertenece al mundo, *saber* (omnisapiencia) y *querer* todo lo moralmente bueno en los seres mundanos. *Scrutator cordium*. Santidad, equidad y bondad.

No hay más ni menos Principios elementales de la fil[osofía] trasc[endental] que los tres nombrados.

Diferencia entre las relaciones cuantitativas y cualitativas de las fuerzas motrices, por lo que respecta al sentimiento en las percepciones.

[b]No se debe hablar de *constitución* cuantitativa y cualitativa, sino de las relaciones entre ambas[80].

No vida de la materia, sino de un cuerpo Un cuerpo vivo está organizado, mas no al contrario. Pues a la vida pertenece también *vis locomotiva*, no meramente *interne motiva*.

XXI,66 La totalidad de las cosas está en mí y también fuera *de* (extra, *no* praeter) *mí*.

… El mundo: la conciencia de los seres en el espacio y el tiempo, es decir, fuera de mí y en mi: dos formas de intuiciones que dependen solamente del sujeto, no siendo *nada* fuera de él; en el sistema newtoniano de la atracción: idealista.

¿Qué es una fisicoteología, y cómo es posible una doctrina tal?

Necesidad de los sueños[81].

La antigua opinión de que el mundo entero —con todo el mal que en él hay— se ha originado de un creador (*Demiurgus*).

El espacio no es ningún ser particular externo a mí, ni el tiempo un objeto en mí, sino sólo lo formal de la intuición de objetos. Atracción newtoniana.

Dios puede crear a un hombre en cuanto ser natural (*demiurgus*), pero no en cuanto ser moral con principios de equidad, bondad y santidad. El hombre debe ser, él mismo, originario.

Pág. 4

XXI,67 El uso de la matemática, en relación con las intuiciones *a priori* en espacio y tiempo, pertenece también a la fil[osofía] trasc[endental].

No debería decirse —como hizo Newton— *Philosophiae naturalis principia mathematica* (pues hay tan pocos Principios matemáticos de la fil[osofía] como filos[óficos] de la matemática), sino *phil*[*osophiae*] TRASCEND[ENTALIS] *princ*[*ipia*] *vel mathem*[*atica*] *vel phil*[*osophica*], en cuanto *genus*.

… Fil[osofía] trasc[endental] es el Principio de un sistema de ideas del conocimiento sintético *a priori* por conceptos, por cuyo medio el sujeto se constituye a sí mismo en Objeto (Enesidemo) y anticipa lo formal de las percepciones en favor de la experiencia posible.

XXI,68 … La fil[osofía] trasc[endental] no es, objetivamente, ni filosofía ni matemática, sino lo que *subjetivamente* une a ambas y las presenta unidas: *conocimiento*, tanto filosófico como matem[ático], doctrina de la fundamentación del conocimiento sintético *a priori* por Principios —el Principio subjetivo— no meramente por conceptos. Por consiguiente, contiene

también a la matemática. La posibilidad de tales Principios es una idea cuya validez no hay modo de demostrar, como tampoco lo hay en los axiomas de la matem[ática][82].

XXI,69 La fílos[ofía] trasc[endental] parece contener en un solo sistema los Principios supremos de la filosofía y la matemática en su conjunto.

Antes de tener representación de la luz hay que tener el concepto de la *vista*. Porque la luz es lo que hace posible la vista[a], ya que lo subjetivo es previo a lo objetivo y lo hace posible. (Lichtenberg). El *espacio* es el sustrato, a este respecto; el *tiempo* pertenece a la forma del sentido *interno*, aunque sea también una *magnitud*.

… Transición de la fisiología a la física. De si la conocida velocidad de la luz no se halle más bien en el juicio del sujeto.

Aun la matemática pura pertenece como instrumento a la filosofía. A este respecto, compete a la filosofía el utilizarla.

(Aquello que contiene los Principios de la lógica, metafís[ica], moral, fisiología y de la Transición a la física, unidas en un sistema de conocimiento *a priori*, se llama fíl[osofía] trasc[endental])[b].

Ésta no contiene lo material del conocimiento y del Objeto, sino lo formal, lo que [determina] los límites y el ámbito del conocimiento del sujeto.

XXI,70 ¿Puede decirse: *este mundo* (actual) y luego el *mundo futuro*, o hay solamente uno, en épocas?

XXI,71 … La vista —repulsión causada por la luz (en 7½ min. del sol a la tierra)— es lo que hace posible a la materia y a las acciones de ésta, no al contrario.

La vista parece ser *actio immediata in distans*, a manera de *rayos del ojo*: igual que la atracción (a cualquier distancia sin que se necesite tiempo para la atracción): *aberratio luminis*. La vista necesita *tiempo*.

La aprehensión no [es] simplemente la apercepción de los objetos en el espacio y el tiempo. La *aprehensión*, en el espacio: La *apercepción*, en el tiempo. …

Las tres ramas de la coerción en el *estado* divino: legislador, rector, juez…

Constitución despótica bajo *Dios* y republicana bajo *dioses* (no hay dioses)[83]. Tampoco mundos (*mundi*), sino un solo *vniversum*.

La materia está presente en todo el espacio cósmico. Los cuerpos existen separadamente.

Espacio y tiempo no son *objetos* (de percepción), sino *formas subjetivas*.

Miércoles: cerdo con guisantes gordos.

Jueves: *frutos* secos con *pudin*.

También salchicha de Gotinga, de Nicolov[ius][84].

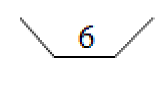
Basiliscos[85].

Asclepiades. Brown[86]. Secularización[87].

Portugal. *Minho e Duro* [*Douro*] Vasal[88].

[a]Los ojos del *basilisco* (de los príncipes), cuya mirada no puede soportar el ciudadano.

Pliego VI, pág 1



…

XXI,73 La *filosofía trasc*[*endental*] no es una ciencia que tenga un Objeto particular, sino un Principio universal de razón para la fundamentación de una ciencia —la cual puede, en cuanto tal, proceder *a priori* de la razón [co-

mo] un sistema— y que proporciona a ésta, completamente *a priori*, tanto las reglas del filosofar (*philosophemata*) como los objetos, remitiéndolos a un Principio. …

XXI,74 La filos[ofía] trasc[endental] es aquélla que comprehende en un todo tanto los sujetos como el Objeto: compendio del puro conocimiento sintético *a priori*. Debe su nombre a que limita con lo trascendente, y corre el peligro de caer no sólo en lo suprasensible, sino incluso en lo vacío de sentido. …

Es fanático tener, y aun simplemente pedir, una experiencia —o simplemente una percepción que apunte a ella— de la existencia de Dios, e incluso tan sólo de un efecto que pueda provenir de Él.

Pág. 2

XXI,75 … Si se traspasa el límite de la filos[ofía] trasc[endental], el presunto Principio se hace *trascendente*, es decir, el Objeto se convierte en algo absurdo [*Unding*] y su concepto, contradictorio; pues se ha traspasado la línea que limita todo saber: la palabra pronunciada es sin *sentido*.

XXI,76 [89]Debemos recordar aquí que tenemos ante nosotros al espíritu *finito*, no al infinito. El espíritu finito es aquél que no es activo sino a través de la pasividad [*Leiden*], y que llega a lo absoluto solamente mediante límites [*Schranken*]; sólo en cuanto que recibe una estofa actúa y configura. Un tal espíritu combina pues, el impulso *hacia la forma* o hacia lo absoluto con un *impulso* hacia la *estofa* o hacia los límites, en cuanto condiciones sin las cuales no tendría, ni podría bastarle, el impulso primero. En qué *medida puedan convivir en el mismo ser dos tendencias tan opuestas es* un problema que *puede, ciertamente, poner en apuros* al metafísico, pero no

al *filósofo trascendental. Éste no se precia, en modo alguno*, de explicar I a *posibilidad de las cosas*, sino que se conforma con establecer sólidamente los conocimientos [*Kenntnisse*] a partir de los cuales llegue a ser concebida la *posibilidad de la posibilidad de la experiencia*. Y, dado que la experiencia sería imposible tanto sin aquella oposición como sin su unidad absoluta, *establece* con pleno derecho estos dos conceptos como *condiciones* igualmente *necesarias de la experiencia*, sin preocuparse más de su compatibilidad.

La experiencia como Principio de determinación cognoscitiva no es sino una idea: la donación de la forma de un Objeto sensible en general; y no surge de un agregado de percepciones, sino que es compendio (*complexus*) de éstas en un sistema que contiene tan sólo su forma general; pues no cabe hablar de *experiencias* (objetivamente) sino sólo de experiencia (subjetivamente), aunque apoyarse en ella como fundamento de demostración siga siendo siempre algo inseguro, [pues] no permite sino una aproximación.

Hay Principios *a priori* de aproximación a la experiencia, observación y experimento; pero ella misma es asintótica, como la [asíntota] de la hipérbola.

XXI,77 … A lo inmanente se contrapone lo trascendente, a cuyo *concepto* no corresponde ningún Objeto; la filosofía *trasc*[*endental*], en cambio, es aquello que, como Principio, corresponde a una mera *idea* de un ser.

… La fil[osofía] trasc[endental] proporciona *a priori* los Objetos mismos, y ciertamente en un sistema necesario: Dios, el mundo y el hombre, ligado al deber en el mundo. No [es] matemática, ni metafísica, ni tampoco Transición a la física.

La metafísica se refiere a objetos sensibles, según el Objeto, pero en cambio [la filosofía trascendental] se refiere al sistema de sus Principios *a priori*, según la forma: posibilidad de la experiencia.

Pág. 3

… Todo sistema procedente de la razón contiene de antemano un [Principio] formal, es decir: un Principio de unificación de lo múltiple dado en un todo; pero ulteriormente, también un material, (*constitutiva*): elementos componentes.

XXI,78 *Introducción*

Hay una *totalidad* de seres (*entium*, no *rerum* —cosas—, pues éstas son seres que pueden tenerse a la mano) y un *Vniversum* de éstos. La razón pone un tal [universo] como ente de razón (*ens rationis ratiocinantis*), justamente como un sistema de cosas perteneciente a las ideas, pero sólo subjetivamente.

El Principio que determina el *todo* de la filosofía como en un sistema es la filosofía trascendental.

La fíl[osofía] trasc[endental] es el acto de conciencia mediante el cual el sujeto llega a ser autor [*Urheber*] de sí mismo; del mismo modo, [y partiendo] del objeto total de la razón técnico-práctica y de la ético-práctica, llega a ordenar en Dios todas las cosas como en un sistema. (Zoroastro): analogía con la matemática en el espacio.

La razón teorético-práctica se crea a sí misma —según su propia naturaleza— Objetos, o sea, ideas autosubsistentes: sistema de una razón omnicomprehensiva que se constituye a sí misma en objeto. La fíl[osofía] trasc[endental] no se ocupa de algo supuestamente existente, sino sólo del espíritu humano, el cual es el

propio sujeto pensante del hombre. *Ideas* de la razón especulativa, estética y ético-práctica, en un sistema (*ens summum*, etc.): Dios, etc. No metaf[ísica], sino fil[osofía] trasc[endental]. … La suprema existencia, el supremo poder y la suprema voluntad. Todo ello ilimitadamente, pero sólo en las ideas.

XXI,79 ¿Cómo distinguir entre el *metafísico y el filósofo trasc[endental*]? En que éste considera sólo lo formal, y aquél en cambio lo material (el Objeto, la estofa).

(La filos[ofía] trasc[endental] es la autonomía de las ideas, en la medida en que éstas constituyen un todo incondicionado e independiente de todo lo empírico, constituyéndose la razón de sí misma, de este modo, en este todo como sistema separado)[a]. Dios, el mundo y el concepto de libertad de los seres racionales en el mundo.

Las ideas no son conceptos, sino intuiciones puras: no representaciones discursivas, sino intuitivas, pues sólo hay un objeto tal. (Un Dios, un mundo (universo) y, en la ley de la libertad, sólo un Principio de veneración de todos los deberes humanos *como* mandatos divinos por medio de los hombres en el mundo). (No es factible admitir, a este respecto, la existencia de una sustancia de esa cualidad).

Los órganos de nuestra percepción sensible están determinados, en cuanto sentimientos, por la excitación de estofas: aire, luz y calor. De si el oír, el ver y el sentir internamente la propia vida (caliente o frió) preceda de antemano al conocimiento de las causas eficientes.

XXI,80 Hay que considerar a la filosofía, o como un *habitus* del filosofar, o como una obra por cuya mediación

surja —procedente de ella— una obra como sistema de unidad absoluta.

NB: Hay que comer melones hoy con el Prof. Gensichen[90], y aprovechar la oportunidad para tener noticias de la Universidad.

Desde los pr. metaf. de la c. n. hay que retroceder ahora a la fílos[ofía] trasc[endental] como sistema de las ideas de la razón pura, en la medida en que éstas proceden de ella sintéticamente y *a priori*. Son Dios, el mundo y el *hombre* en el mundo, que se determina a sí mismo con libertad. El mundo no es aquí entendido como objeto de intuición empírica y [de] experiencia. …

XXI,81 Según lo formal, los Principios no deben ser trascendentes, sino que tienen que ser inmanentes.

La fil[osofía] trasc[endental] lleva este nombre por anteceder a la metafísica y poner a la base los Principios de ésta. …

RELIGIÓN ES ESCRUPULOSIDAD MORAL [*Gewissenhaftigkeit*] (*mihi hoc religioni*): Santidad de las promesas y veracidad en aquello que el hombre tiene que reconocer [como] en sí mismo. Reconócete [*bekene*] a ti mismo. Tener tal cosa no exige ni el concepto de Dios ni menos aún el postulado: «hay un Dios».

Pág. 4

XXI,82 Filosofía trascendental es: 1) un conocimiento filosófico por conceptos (distinto de la matemática, en cuanto que ésta es conocimiento por construcción de conceptos como Principios *a priori*); 2) distinto de la metafísica, que constituye un sistema particular; pues aquélla contiene solamente lo formal de los Principios para la posibilidad de un sistema, no este último según

el contenido; 3) aquello que fundamenta, no solamente *conceptos a priori* como Principios, sino también *ideas*, estableciendo mediante la razón *formas* que atribuyen al sujeto un conocimiento *sintético* por conceptos, y que no producen un sistema, sino que proceden de un sistema (*forma dat esse rei*).

Los sistemas pueden proceder de fundamentos empíricos del conocimiento (observación y experimento), o sea de la experiencia, pero necesitan tener como base una completa enumeración de las formas, las cuales sólo pueden proceder de la razón (con su absoluta necesidad); y la filosofía que las presenta con certeza apodíctica se denomina entonces filosofía trascendental, porque contiene también objetos (Dios, el mundo y el *hombre* en el mundo, sometido al Principio del deber).

¿De dónde me viene esta escala de las ideas? La *totalidad* de los seres es un concepto originado en la conciencia de mí mismo y dado *a priori* a la razón. Yo debo tener objetos de mi pensar, y aprehenderlos, pues de lo contrario no sería consciente de mi yo (*cogito, sum*; no se debe decir *ergo*). Es la *autonomía rationis purae*; pues sin ella me quedaría, cuando se me diera una intuición, sin pensamiento, como un animal: sin saber que yo soy.

XXI,83 La razón se crea inevitablemente Objetos para sí misma. De ahí que todo ser pensante tenga un Dios. …

Un hombre puramente bueno en sentido moral no puede llegar a ser malo: no puede llegar a ser autor [de ello]. Quien se hace a sí mismo malo (originariamente) es *diabolus*.

No está en el poder divino el hacer un hombre moralmente bueno[a]: él mismo debe hacerse así. …

XXI,84 Fil[osofía] trasc[endental] es la autocreación (autocracia) de las ideas en un sistema completo de objetos de la razón pura. En la Biblia se dice «hagamos al hombre», y «vio que lodo era bueno».

XXI,85 [b]En química son los cuerpos naturales de dos especies: 1) los que tienen en sí mismos un Principio por fines y son, por tanto, posibles solamente por medio de un fin, que puede estar en ellos mismos o en otra causa finalísticamente eficiente: plantas y animales (entre estos, también el hombre en cuanto animal). Todos ellos deben tener como fundamento una causa eficiente *inmaterial*, que es un ser simple (pero no un *atomus*); la atomística es un Principio autocontradictorio. Pero no por esto [debe ser] un *espíritu*, es decir un ser racional inmaterial.

Prólogo

Transición de los pr. metaf. de la c. n. a la fil[osofía] trasc[endental]. Ésta es el sistema de *ideas* de la razón pura: Dios, mundo y el *hombre* en el mundo, ligado al deber, como Principios supremos del conocimiento sintético *a priori* por *conceptos* (distintos, en consecuencia, de los [Principios] matemáticos, y también de las intuiciones en el espacio y el tiempo).

La atracción a través del espacio vacío no es ningún acto perceptible, porque el espacio mismo no es perceptible, sino sólo un ente de razón.

Lo mismo ocurre con el acto de ver. Luz como repulsión.

La f[ilosofía] trasc[endental] es un idealismo, a saber: allí donde el sujeto se constituye a sí mismo. Se

ve en el espacio por *medio de* la luz, pero no [se ve] *la* luz.

La filosofía trasc[endental] no es un modo de conocer un cierto Objeto de la filosofía, sino sólo un cierto
XXI,86 método o Principio (formal) del filosofar. Un modo discursivo *a priori* del conocimiento en general: crearse a sí mismo Objeto[s] de la razón, en los conceptos de Dios, la libertad y la totalidad. …

Son sólo entes de razón, productos subjetivos de la propia razón del hombre, la cual refiere el sujeto a sí mismo.

[a]La *envidia* de los superiores sin méritos: basiliscos. Príncipes [*Dynasten*], barones, bajo un rey. Ellos mismos no son la suprema autoridad del estado, pero se arrogan tal titulo. Envenenan todo lo que ven, porque querrían dominarlo. Esforzándose por subir desde la individualidad a la totalidad, desde la comunidad hasta la identidad [*Selbstheit*].

Lo fluido configurador de gotas es *fluidum*; lo elástico fluido (sin tener ningún peso) *liquidum*. El calórico no es ninguna de estas cosas. El calor es luz ligada; y la luz, calor repentinamente desligado.

Pliego VII, pág 1

7

XXI,87 … El existir, el haber sido y el llegar a ser pertenece a la naturaleza, y por tanto al mundo. Lo que es simplemente pensado en el concepto pertenece a los fenómenos. De ahí la idealidad de los Objetos, y el idealismo trasc[endental].

… Sistema del idealismo trasc[endental] por Schelling, Spinoza, Lichtenberg, etc., a modo de tres dimensiones: el presente, el pasado y el futuro[91].

XXI,88 La filosofía trascendental es lo formal del conocimiento sintético *a priori* por *conceptos*, no para fundamentar un Objeto, sino sólo para establecer completamente *a priori* las *ideas* de ellos en contraposición a la [filosofía] empírica. ¿Y si el sistema idealista (que yo mismo sea el mundo) fuera el único pensable por nosotros? La ciencia nada perdería en ese caso. Aquí se trata, solamente, de la conexión legal de los fenómenos.

La fil[osofía] trasc[endental] abstrae de todos los Objetos, en cuanto objetos de *percepción* posible, y se refiere solamente a los Principios de lo formal del con[ocimiento].

El Señor von Humbold[a] [92] ha observado en Cumaná (Caracas) el extraño fenómeno de que el *flujo y el reflujo* se producen en la *atmósfera*. El barómetro está allí en constante movimiento. El mercurio desciende desde las 9 de la mañana hasta las 4 de la madrugada, y sube otra vez hasta las 11: cae de nuevo a las 4 y vuelve a subir, hasta las 11. De aquí que parezca que sólo el *sol* tenga influencia en este proceso. Helmont[93], Claramontano.

Las *ideas* son previas a los fenómenos en espacio y tiempo.

De si pertenecerá también al mundo todo aquello que actúe sobre mis sentidos (mundo), aunque no sea todo lo que éstos perciban.

Oxigeneidad, desoxigeneidad e hidrogeneidad. Neutralización. La luz del sol en estado indiviso.

No. 16 del *Intelligenzblatt* de la *Litteraturzeitung* (Erlangen). Polaridad de la química, electricidad, galvanismo, magnetismo, calor. El uno y el todo [*Eins und*

Alles], en su manifestación [*Erscheinung*] más pura y libre, es la *luz*. Ritter, primavera de 1801[94].

Basiliscos, camada, príncipes[95].

Poner a las propias ideas autocreadas un suelo firme, un ámbito y unos límites; de estas ideas proviene todo pensar originario.

XXII,89 Ella es el pensar que precede de antemano a todo conocer y enseñar; *cognitio, doctrina*: posición.

La fil[osofía] trasc[endental] es la razón pura que abstrae de todos los Objetos y que no se ocupa sino de su propia[a] autodeterminación como Objeto en general, en la medida en que tiene que ver meramente con lo formal del conocimiento sintético *a priori* por conceptos y con los Principios de esta síntesis. La totalidad de los seres, en cuanto comprehenden en sí una absoluta unidad, y la autonomía de las leyes que de ella derivan, constituyendo el Dios de Spinoza que, pensado como sustancia, es un absurdo, pero que, en cuanto Principio regulativo (no constitutivo), es real: *ens rationis ratiocinatae*....

Una botella de *cacavello* del señor Jacobi, con una nota pegada, fue empezada ayer, lunes 27 de julio.

La fil[osofía] trasc[endental] es el compendio (*complexus*) de ideas (invenciones) de todos los Principios de la razón teorético-especulativa y ético-práctica en un todo incondicionado (absoluto), a fin de ponerse originariamente a sí mismo en el conocimiento sintético *a priori* por conceptos (hacer del sujeto un Objeto, como Spinoza). El todo del mundo, no atomísticamente, sino dinámicamente: los sucesos del mundo (cambios) (salud y enfermedad), no por la experiencia (como percepción sistemática), sino *para* la experiencia

(no por observación y experimento), sino estableciendo sólidamente *a priori* la autonomía de sus leyes. Desde el 22 de abril he entrado en mis 78 años. La electricidad del aire ha echado mi sistema nervioso al suelo;
XXI,90 tengo con todo, esperanzas en la *contra revolución*, dado el [periodo] bianual de la matanza de gatos (*Erlang*[*er*] *Zeit*[*ung*])[96].

[a]Si, en vista del fundamento práctico de determinación, el placer antecede a la ley, ese fundamento de determinación es entonces estético (sensible); pero si el placer es consecuencia, y la ley es lo primero, el fundamento es entonces moral.

La experiencia no es conocimiento empírico, sino sólo una idea de construcción de un concepto. Ésta es siempre sólo *asintótica*: aproximación a la experiencia (como en la hipérbola).

No *experiencias, in plurali*, sino experiencia. No *materias*, sino estofas: oxigeno, hidrógeno, carbono; [no] partículas activas en el espacio, sino materia. No mundos, sino el mundo; pues no se presuponen espacios, sino que es el espacio como ilimitado lo presupuesto. De ahí que la atracción newtoniana deba ser representada como [expandiéndose] en lo infinito. El pensar (la idea que el sujeto produce en sí) se crea a sí mismo el Objeto[97]. Todo es trascendental: simple [*lauter*] idealismo (que se halla tan sólo en la idea del sujeto); [es] lo sistemático [lo que] hace objetivo al esquematismo. …

La fil[osofía] trasc[endental] no es, digamos, una ciencia de Objetos dados *a priori* por la razón al sujeto, pues eso sería una autocreación de la invención [*Dichtung*]. Sino que se asemeja a una ciencia de formas: y

es solamente bajo esas formas como tienen que aparecer aquéllos —en caso de que sean dados—.

Grados de lo empírico: *percepción (animadversión, observación (observatio), experimento, experiencia* (*experientia doctrinalis*). Para los que estudian medicina[98].

El último acto es el completamente perfecto, [desde el punto de vista] empírico.

XXI,91 … La forma hace aquí el ser de los Objetos, no al revés (eso sería empirismo).

Pág. 2

… La idea de un ser que todo lo sabe, todo lo pue-
XXI,92 de, quiere todo lo moralmente bueno y está íntimamente presente a todos los seres del mundo (*omnipraesentissimum*), es la idea de *Dios*.

Que esta idea tenga realidad objetiva, es decir que tenga fuerza, según la ley moral, en la razón de todo hombre no degradado completamente en animal, de modo que el hombre no pueda sino decirse a sí mismo: «hay un Dios, y en verdad un solo Dios», es algo que no necesita de prueba alguna de su existencia —como si se tratase de un ser natural— sino que se halla ya en el concepto de esta idea, desarrollado según el Principio de identidad. La mera forma constituye aquí el ser de la cosa. El hombre ilustrado no puede sino condenarse o disculparse a sí mismo, aunque aquél que pronuncia en él el juicio (la razón ético-práctica) pueda, ciertamente, aletargarse por los impulsos sensibles, etc.

Que haya un Dios en la naturaleza (a modo de alma del mundo) es algo de lo que no cabe hacerse cuestión, pues ese concepto es contradictorio; pero Dios

se manifiesta en la razón ético-práctica y en el imperativo categórico.

La fil[osofía] trasc[endental] es el sistema del idealismo puro, de la autodeterminación del sujeto pensante por medio de principios sintéticos *a priori* por conceptos, mediante los cuales se constituye éste a sí mismo; y la forma constituye aquí el entero objeto mismo.

Los objetos de la f[ilosofia] trasc[endental] no son Objetos de percepción, es decir: este Principio filosófico no es empírico, [sino] el Principio mismo de la posibilidad de la experiencia (como algo subjetivo), de la cual no puede haber más (no [hay] experiencias); y pertenece a la fil[osofía] trasc[endental]. La fil[osofia] trasc[endental] contiene, incluso dentro de sus límites, un sistema, pero sólo según lo formal de un Objeto aunque la matemática [sea] conocimiento sintético *a priori*, es solamente instrumento de la fil[osofía] trasc[endental]. …

XXI,93 La fil[osofía] trasc[endental] es la conciencia de la facultad de ser el autor del sistema de las propias [*seiner*] ideas, tanto en el respecto teorético como en el práctico. La *ideas* no son meros conceptos, sino leyes del pensar, las cuales se prescribe el sujeto a sí mismo. *Autonomía*.

(Es la ciencia del filosofar sobre la filosofía como sistema de principios sintéticos *a priori* por conceptos) [a]. Fil[osofía] trasc[endental], considerada subjetiva u objetivamente. En el primer caso, es el sistema de conocimientos sintéticos por conceptos *a priori*. En el segundo, es autonomía de las ideas, Principio de las for-

mas, a las cuales deben ser conformes los sistemas en la intención teorético-especulativa y ético-práctica[99].

No es un compendio, agregado de *filosofemas*, sino el Principio de un sistema omnicomprehensivo de *ideas*, que constituyen a la filosofía como todo absoluto (no relativo) de Principios del filosofar.

Hacer una experiencia (por observación y experimento) es un ensayo [*Versuch*] asintótico. Experiencias, materias, mundos en sentido metafísico, son (como el calor) *solamente uno*, y sólo se diferencian en más y en menos (no en cualidad). (La luz en los colores admite una pluralidad, y precisa por ello de observación; el calor como estofa puede ser solamente uno, igual que el espacio).

La fil[osofía] trasc[endental] no es un agregado, sino un sistema; no de conceptos objetivos, sino de ideas subjetivas que la razón misma crea, y en verdad no hipotéticamente (*problemática o asertóricamente*), sino *apodícticamente*, en cuanto que ella se crea a sí misma.

La fil[osofía] trasc[endental] es la facultad del sujeto que se determina a sí mismo mediante el compendio sistemático de ideas que, *a priori*, convierten en problema la omnimoda determinación de aquél como Objeto (su existencia), para construirse a sí mismo como *dado* en la intuición. Algo así como *hacerse a sí mismo*.

XXI,94 Esta filosofía es pues un idealismo, en cuanto mero Principio de formas en un sistema de todas las relaciones.

… ¿Qué hace el hombre de sí mismo?

La *acad*[*emia*] de Cien[cias] de Florencia[100].

Pág. 3

XXI,95 … La posición suprema de la filosofía trascendental es la *doctrina de la sabiduría*, completamente orientada a lo práctico del sujeto. *Doctrina Perspicientiae (dexteritatis), prudentiae et sapientiae*: perspicacia, prudencia, sabiduría; entendimiento, juicio, razón. Esta última, o bien razón especulativa o ético-práctica y técnico-práctica, p. e. para la [*interrupción*]

(La filosofía pura, expuesta en la completud de su sistema por IK).

La filos[ofía] trasc[endental] es el sistema de ideas que [contienen] la posibilidad de relación interna de los Principios del sujeto con Objetos, a los cuales determinan para la experiencia posible, pero que contie-
XXI,96 nen el fundamento de posibilidad de toda experiencia en general y que constituyen —en un conocimiento sintético por conceptos— a sí mismo (al sujeto) en objeto; por tanto, no entran empíricamente en el conocimiento sistemático (ni *mathemata*, ni tampoco agregado de filosofemas). Es un idealismo, semejante al Principio zoroástrico[101] de intuir todas las cosas en Dios, y de dictar cómo deban ser (así, *Lichtenberg*), desarrollando desde sí misma la facultad de pensar como intuición interna. …

XXI,97 (La *filos*[ofía] *trasc*[*endental*] no es ninguna ENCICLOPEDIA, pues ésta sería una colección empirica de percepciones)[a], y menos aún una rapsodia, sino un sistema de la razón pura.

Determinar *a priori* los conceptos, no de *fuera a dentro*, sino de *dentro* a fuera; hacerse a sí mismo en un sistema y constituirse en un Objeto. …

La forma elíptica de la luz zodiacal[102] de las partículas movidas en una misma dirección y cruzándose

en el espacio cósmico, y la excentricidad de los cometas —y aun de las estrellas fijas— parecen formar en lo infinito sistemas de progresión, sin que pueda verse, empero, ningún comienzo. Las ideas son aquí dependientes de la facultad de la vista.

La *actio in distans* recíproca de seres materiales, que actúa inmediatamente en mis sentidos, es el ver o el oír, los cuales contienen también para la matemática *principia a priori*. La música se refiere al tiempo; el juego de colores al [espacio] [*interrupción*]

«Sistema del idealismo trascendental» de Schelling. *vide Litteratur-Zeitung* de Erlangen, núms. 82, 83[103].

La fil[osofía] trasc[endental] es el Principio absoluto de la determinación idea listica de sí mismo en un sistema de conocimiento sintético *a priori* a partir de conceptos (o por medio de ellos), en relación con la forma de la autoconciencia.

XXI,98 Es posible; es necesario —al menos en el campo de la cienc[ia]— filosofar también sobre el uso de la matemática. El carácter del simple matemático que se jacta de ello puede ser poéticamente ridículo y, en consecuencia, inmoral: como Kaestner. …

XXI,99 **Pág. 4**

La *zoonomía*[104] no es la doctrina del cuerpo humano, sino del animal (entendiendo por ello también el cuerpo humano). La fisiología es el *genus*.…

No podemos conocer ningún objeto, se encuentre en nosotros o fuera de nosotros, sino poniendo en nosotros mismos los *actus* del conocer según ciertas leyes. El espíritu del hombre es el Dios de Spinoza (lo que concierne a lo formal de todos los objetos sensibles), y

el idealismo trascendental es realismo en sentido absoluto[105].

XXI,100 ... La fil[osofía] trasc[endental] es +[a] el sistema de todas las ideas de la r[azón] p[ura], por cuyo medio el sujeto se constituye sintéticamente *a priori* a sí mismo **XXI,101**como objeto del pensar, siendo autor de su propia existencia. El Dios de Spinoza, que no tiene ningún objeto externo, ni ningún [objeto] de percepción.

+ la intususcepción de un sistema de ideas (invenciones de la r[azón] pura), por las cuales el sujeto se hace a sí mismo —según un Principio— Objeto del pensar, y fundamenta por conceptos una unidad sintética *a priori*. Ella es un Principio de formas: 1) de la personalidad en mi: 2) de la descripción del mundo fuera de mi: *Cosmotheoros*; 3) del sistema de los seres (según Spinoza) pensados en un sistema en mí y, a través de ello, fuera de mí (en contraposición al Principio de exper[iencia]).

Estque dei sedes ubi terra et pontus et aër et coelum et VIRTUS *: superos qvid quaerimus ultra Juppiter est qvodcumque vides qvocumque moveris. Climax*[106].

XXI,102 ... Los principios metafísicos de la ciencia natural, y el Principio de la Transición de ellos a la física,+[a] pasa[n] ahora a un sistema de ideas por cuyo medio el sujeto se fundamenta a sí mismo *a priori*; [pasan], ciertamente, a lo formal de un todo como Objeto, llamado —en cuanto absoluta unidad— filos[ofía] trasc[endental], progresando así hacia la unidad de la experiencia. + es completamente distinto de la Transición de ella a la filos[ofía] trasc[endental] (como un Principio de posibilidad de la experiencia)[b], como

autonomía del sistema de Objetos sensibles en favor de la posibilidad de la experiencia.

¿Cuánto ha progresado el Sr. Prof. Rínk en la «Geografía física»? ¿Cuántos ejemplares?[107]. …

«Yo soy pensante», es una proposición analítica, y
XXI,103 no contiene una conclusión (*cogito ergo sum*), sino sólo la autonomía del conocimiento sintético *a priori* para determinarme a mí mismo según Principios, y para progresar a la experiencia como un sistema (física).

Yo soy un Objeto sensible para mí mismo. Pero para poder decir esto, el *cogito sum cogitaos* no es empírico.

¿Por qué no sentimos los Objetos de la vista como impresiones que acontecen en el interior del ojo, en la retina?…

Que el hombre no solamente piense, sino que pueda decirse también a sí mismo «yo pienso», es lo que hace de él una persona.

El pensar es un hablar, y éste un oír. La vista y el oído, lo cual se delata en la mímica. Sordomudos.

Folio VIII, pág. 1

8

XXI,104 … Ciencia y sabiduría son Principios del pensar, diferentes entre sí. La tendencia hacia ambos constituye dos distintas operaciones: la primera, del sujeto simplemente *dentro* de sí; la segunda fuera de sí; ambos, según Principios *a priori*.

XXI,105 … El acto primero de la razón es la *conciencia*, el segundo la *intuición* de sí mismo (*apperceptio*). El tercero el conocimiento (*cognitio*). En *primer lugar*, como Objeto en el fenómeno (*dabile*) ante el sentido interno y ex-

terno; en segundo lugar, se hace a sí mismo *a priori*, no simplemente en la *percepción*, y es autor de sus ideas.

Los mundos se ponen en comunidad por medio de la luz y el calor (haciendo abstracción de la atracción omnipenetrante newtoniana) en cuanto [que éstos son] ciertas *estofas que llenan activamente* el espacio, sin limitarse a actuar en él.

La repulsión (*repulsio*) es, o bien *presión* (*pressio*) o bien *impacto (ictus): initium contactus*. Aquélla es fuerza muerta, ésta fuerza *viva* (no fuerza vital, *vis vitae*). El cálculo de las fuerzas vivas según el cuadrado de la velocidad ha suscitado polémicas.

XXI,106 Toda filosofía es: 1) autognosis; 2) autonomía. Ciencia y sabiduría. …

De si la *fisiología* pueda llamarse *filosofía*. ¿Por qué no, si ella no es *sabiduría*, sino simplemente arte?[108].

La fil[osofía] trasc[endental] es la razón que se constituye a sí misma en un todo absoluto de ideas (autonomía), que precede *a priori* a toda experiencia y que fundamenta igualmente la posibilidad de ésta. No es un uso lógico de la razón, referido meramente a lo formal del conocimiento, sino que ella es autora de sí misma, etc. La matemática pertenece, como instrumento, a la filos(ofía). …

XXI,107 Todos los seres son recíprocamente afines: *affinitas*.

La posición en sí mismo de la totalidad de los seres (*omnitudo*) como un todo (*vniversum*), constituida en un sistema de ideas.

Pág. 2

XXI,108 La filosofía (no historia o doctrina de la experiencia, ni matemática) sino ciencia racional. Pero tampoco lógica (que contiene meramente lo formal del pen-

sar) sino [que contiene] Objetos (contenido material). También la matemática —a saber, la pura— contiene meras formas, pero no del pensar puro.

La fil[osofía] trasc[endental] es la autonomía del sistema de las ideas, para constituirse a sí misma en la determinación omnímoda; no empíricamente, como agregado de un múltiple en el fenómeno, sino como unidad absoluta del todo en un Objeto. …

XXI,109 Es una enciclopedia arquitectónica a la cual yace *a priori* como fundamento lo formal de ella. …

[a]¿Puede ser sentido el *calor* como estofa particular? Que lo caliente en mí sea algo meramente subjetivo. Yo puedo decir que tengo calor o frío [*mir ist warm oder kalt*] porque ello no es algo que yo aprenda de otro. La dilatación de los cuerpos mediante el calor es un fenómeno completamente distinto. Es objetivo. La dilatación de una materia por congelación no proporciona nada subjetivo de esa clase, sino precisamente lo contrario.

¿Hay un calórico como estofa especial, o es el calor la mera facultad perceptiva de las fuerzas de repulsión de la materia (de las estofas en general)?

¿No tendrá [alguna] analogía la característica de las cosas de ser *visibles*, con la propiedad del espacio de *hacerse sensible por el calor*? ¿Y no habrá que admitir a este respecto una estofa en el espacio?

Medios del conocimiento son sólo *sonido y rayos de luz*; ambos, en *linea recta*

Prólogo. ¿Qué es la filosof[ía] en contraposición a la matem[ática]?

¿Qué es la filos[ofía] trasc[endental] en contraposición a la enciclopedia de las cienc[ias] fil[osóficas]?

La fil[osofía] trasc[endental] es el Principio legislador de toda filosofía, en la medida en que es, sintéticamente *a priori*, sujeto de sí misma y al mismo tiempo Objeto (la totalidad de los seres y a la vez del saber). …

Pliego IX, pág. 1

9

XXI,115 … Toda la cultura de la facultad cognoscitiva se divide en dos ramas: *historia y filosofía*.

La fil[osofía] trasc[endental] es *autonomía* de la razón pura: hacerse a sí mismo *sintéticamente a priori* (el sujeto, en Objeto), mediante lo cual se evita que los Principios trasc[endentales] sean *trascendentes*, es decir, que los fenómenos sean Objetos en sí, externos a nuestro pensar.

Pág. 2

XXI,116 … Trascender es hacer la Transición de los pr. meta físicos de la c. n. a la física, y en verdad mediante ideas.

XXI,117 *Philosophia (doctrina sapientiae)* no es el arte de aquello que haya que hacer del hombre, sino que es aquello que él *deba* [*soll*] hacer de sí mismo (*sapere aude*): «Prueba a servirte de tu propia razón para alcanzar tus verdaderos fines absolutos». Para eso no se precisa ciencia (*scientia*) alguna. La doctrina del fin supremo (mandato) es algo que sabe cada uno[109]. …

Sistema de la filosofía pura en el todo de sus Principios, establecido por etc. De la totalidad [a] las partes.

XXI,118 El *galvanismo*[110] no es otra cosa que la electricidad del aire en las capas superiores de éste, lo cual modifica las capas bajas por lo que respecta a la humedad y

sequedad del calor y el frío. Puede denominarse *aerosfera*, siendo la *atmósfera* no el *continens* sino el *contentum*.

Sistema de la filosofía pura, PRIMERA parte: Filos[ofía] trasc[endental]: el hacernos nosotros mismos Objetos, SEGUNDA parte: lo que hace la naturaleza de nosotros como Objeto. …

El *praesens, praeteritum* y *futurum* no tiene lugar en Dios. (No es *verbum*, ni *nomen*, ni *adverbium*, etc.)

¿No enferman todos los hombres, en todo instante, y no se reponen constantemente en mayor o menor grado, y en esta medida siguen siempre vivos? El estado permanente es la muerte.

Sentimiento del calor (la vida), del frió (la muerte). Ninguno de los dos es estofa, sino sólo relación de fuerzas. Aire, luz, calor, electricidad positiva y negativa.

Agathodaemon. Cacodaemon[111].

Pág. 3

XXI,119 … Filosofía: literalmente, amor a la sabiduría (doctrina de la sabiduría, *doctrina sapientiae*) y ejercicio de la sabiduría.

Si la filosofía pretende elevarse a conocimientos seguros tiene que partir de conocimientos asegurados.

El acto primero del entendimiento está en el *verbum* «Yo soy», mediante el cual me hago Objeto de mí mismo: un acto tautológico. (El entendimiento) [*interrupción*]

La filosofía es, o un acto raciocinante o un todo de conocimiento racional por conceptos, en un sistema. Un *orbis scientiae*. El amor a la sabiduría es completamente distinto a la sabiduría misma. También se usa, sólo en alemán, *sabiduría mundana* [*Weltweisheit*][112].

XXI,120 Ser sabio es más de lo que un hombre puede jactarse de ser, pero él debe esforzarse hacia ello, y seguirlo como ideal[113]. …

Sabiduría sólo hay en *Dios*, en cuanto Principio supremo de todo saber teorético y ético-práctico. *Sabiduría mundana* se llama a la sabiduría *humana*: algo análogo a aquélla, mas no el arte de hacer que los hombres sean mejores en sí mismos y que hagan que lo sean los demás. Por lo que respecta a fines de interés común, la prudencia es la sabiduría mundana.

El mecanismo del *saber*, de aquello que puede ser enseñado, no es aún en modo alguno filosofía: es un agregado de cosas empíricas, no filosofía. La expresión *sabiduría mundana* no puede emplearse como filosofía, sino como un concepto medio que pertenece a la Escuela.

Filosofía es el *amor* del ser racional por los fines *supremos* de la razón humana. Sabiduría mundana es, o el conocimiento teorético de ella: el conocimiento de *filosofema*[a] [114]. Pero como ser *sabio* es algo que supera la
XXI,121 capacidad humana, y sólo Dios, es decir el ser que plenifica [*erfüllt*] todos los fines, es sabio, la sabiduría mundana constituirá un *analogon* de la sabiduría adecuado al hombre, y no será otra cosa que verdadero y genuino amor por la sabiduría. La *posición suprema de la razón práctica humana es una aspiración del saber a la sabiduría (filosofía). El nosce te ipsum*. El sistema del saber, en cuanto que conduce a la sabiduría, es la filos[ofía] trasc[endental]…

La cocinera, enfurecida, ha reprochado a Lampe que éste no la deja hacer lo que ella quiere, y [le ha dicho] que no está dispuesta a obedecerle como si fuera

el señor de la casa. Pero también ella misma quiere jugar a ser el señor[115].

Homo homini lupus. …

XXI,122 Un espacio, un tiempo, una omnipenetrante (sin atomística) luz, y *calórico*. Un espíritu, animándose a sí mismo según un Principio[b] [116].

Seres orgánicos son cuerpos pensados como posibles solamente mediante *fines*. En ellos hay que pensar un ser racional inmaterial (a modo de alma), aunque no como algo efectivamente existente, sino pensado (igual que el calórico) como algo íntimamente presente.

De los métodos heurísticos o principios.

La filosofía trasc[endental] es la determinación sintética de un ser racional, por cuyo medio se presenta sintéticamente a sí mismo como estofa de la intuición en una multiplicación empírica, en la determinación omnimoda como Objeto; y precisamente según lo formal de lo empírico; exp[eriencia] posible [*interrupción*]

XXI,123 Que el galvanismo sea electricidad del aire, libre en las capas altas.

Si el calor sea una estofa externa, o sentimiento e intuición[117].

Pág. 4

XXI,125 … Los objetos sensibles: 1) como fenómenos; 2) como productos de mi propio pensar e ideas de la filosofía trasc[endental] según las formas, según —diríamos— el galvanismo de la electricidad. Referencia a la experiencia posible, pero sólo asintóticamente, como todo absoluto: el todo absoluto de ella. …

La fil[osofía] trasc[endental] abstrae de la sabiduría y se refiere sólo al saber, orientado a lo material de los objetos o simplemente a lo formal y, por ello, a la experiencia o, simplemente, a la posibilidad de la experiencia (ésta no puede ser nunca sino una; no hay *experiencias* médicas, ni Hipócrates; no se puede apelar a ninguna de ellas, sino sólo a percepciones, que no son más que doctrinas fragmentarias)[118].

XXI,127 … La filosofía es la tarea que la razón se da a sí misma para hacerse Objeto en el respecto teorético y en el práctico.

La fil[osofía] trasc[endental] que, cuando se encuentra orientada a ello, expone el todo de ese conocimiento, como tal, meramente en el respecto teorético, y no como *sabiduría*, sino simplemente como *saber*.

Basiliscos (príncipes), ojos[119].

Pliego X, pág. 1

10

XXI,128 … Ciencia y sabiduría (*scientia et sapientia*). Amor a la sabiduría (*Philosophie*). Aquélla, un Principio cognoscitivo, no solamente teorético sino a la vez práctico. La sabiduría es superior a la sabiduría mundana (ésta es sólo un *analogon* de aquélla). …

1.°: Espacio (1), tiempo (2) y movimiento (3), y fin último (4) (en el espacio y el tiempo) como objetos de intuición y *sentimiento*, en cuanto que me afecto a mí mismo, con provecho o daño, como determinaciones matemáticas. Principios metafísicos.

XXI,129 … Sabiduría es la propiedad de la más perfecta razón. De si exista un ser de tal rango; en caso de que lo haya, si pueda existir sólo uno de esta especie; si,

sien**XXI,130**do omnipotente, estará más allá de la esfera de nuestros conceptos.

En vez de *sophos*, sabio, la ciencia; *filosofía*.

Es una expresión modesta la de la filosofía y aspiración a aquélla [a la sabiduría].

No se la puede conocer [*kennen*] sin amarla.

La sabiduría no es un atributo del hombre. El sabio es solamente uno. Si, en cambio, [lo es] amor a la sabiduría, aspiración a ella.

Filosofía: una expresión técnico-especulativa o ético-práctica. …

¿Es *sabiduría mundana* una palabra acertada para la *filosofía*? No: saber. *Ciencia y sabiduría*.

Pág. 2

XXI,131 … El que se dedica a un arte o una ciencia *(artis aut scientiae peritus): sapiens insipidus*.

… *Estofas* son fuerzas motrices (oxigeno, carbono, hidrógeno, ázoe). *Calórico y estofa lumínica* son tales que, mientras la una es omnipenetrante y al mismo tiempo produce mutaciones locales, la otra se mueve en su propio lugar (oscilar).

… FIL[OSOFÍA] trasc[endental] es aquella que unifica en sí al mismo tiempo, en un acto, la posibilidad de la MATEMÁTICA y el más alto *bien* FÍSICO de los seres racionales (por la *sabiduría*): expone la mayor *felicidad* [*Heil*] de los seres mundanos junto con los Principios de completud de la *ciencia*.

Pág. 3

XXI,133 La fil[osofía] trasc[endental] es un *Dictamen rationis* para hacerse responsable de los propios *actus*, los cuales podrían ser contrarios a la unidad del todo en su sistema.

La filosofía trasc[endental] es la doctrina *a priori* de la completa dependencia reciproca *a priori* entre *matemática* y filosofía, bajo un Principio cognoscitivo, (que las conecta) como fundamentos y consecuencias.

—La *fil*[*osofía*] *trasc*[*endental*] *es un galvanismo*. Dr. Reusch[120] Allí donde la fil[osofía] trasc[endental] es también galvanismo. …

Filosofía, o dedicación a los fines incondicionados de la humanidad. Fin último.

Un Principio trascendental de conocimiento o un Principio de conocimiento trascendental.

XXI,134 De entre todo *saber* (*Scientia*) de que pueda servirse el hombre que razone, el del autoconocimiento (*nosce te ipsum*) es un mandato de la razón que todo lo contiene: *sapere aude*, ¡sé sabio! Una posesión que, si no se tiene ya en sí, no cabe tampoco llegar a ella.

Pero la sabiduría, en su pureza, está solamente en el ser supremo; sucedáneo de ésta es la sabiduría mundana: una *habilidad artificial*.

Las indemnizaciones (compensaciones), con o sin *secularización: Clerus* y *laici*. El clero y el pueblo[121]. …

El 22 de abril entré en mis 79 años.

Recibir con gusto al Señor Diácono. Del ratón que roe en el despacho.

El Señor Predicador Aúlico y Prof. Schultz[122].

El año de mi nacimiento es 1724, el 22 de abril. …

La electricidad en el globo [terrestre], y la luz y el calor, que todo lo vivifican. …

XXI,135 La unicidad de este [ser] absolutamente supremo, que a sí mismo se constituye y que es inconcebible [en] sí mismo. Un ser que [siendo] sí mismo no mera-

mente *piensa*, sino que intuye sin (tener) sentidos y que por tanto es *único*[123]. …

¿No es acaso la misma fil[osofía] trasc[endental] un galvanismo?

Pág. 4

… La matemática es sólo un instrumento de la filosofía, o sea para la física (según los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton) pero no *directamente*, como doctrina de la sabiduría, no meramente *ciencia* (*doctrina sapientiae*). Por el contrario, la razón pura ético-práctica proviene del fin *último supremo* de todas las cosas, que deberla ser llamado *trascendente* (Zoroastro y
XXI,136 Lichtenberg), pensado problemáticamente (concepto de Dios) pero que, en cuanto *trascendente*, no puede ser dado. Espacio, tiempo, movimiento y espíritu.

La totalidad de los seres como un ser único: como inteligencia, que no es meramente el bien absoluto sino que también es absolutamente buena[124].

La filosofía trasc[endental] es la fundamentación de un Principio cognoscitivo que, sin matemática, no puede ser filosófico y, sin filosofía, no puede ser matemático: y es en esta *sola* excentricidad en donde se funda un sistema filosófico de la razón pura.

La filosofía se divide en la forma[a], y la filos[ofía] trasc[endental] [*interrupción*].

Sabiduría como sujeto que enseba al hombre (maestra): filosofía. …

Luz, calor, electricidad e influjo nervioso son las fuerzas motrices que producen vida en el universo, a modo de *galvanismo*.

XXI,137 El mundo es un animal, pero su alma no es Dios.

Amor a la *ciencia* en general. Amor a la *sabiduría*. Ésta tiene un *pretium eminens*; la otra; *pretium vulgare*: lo que está a la *venta*.

El galvanismo de la receptividad nerviosa en el entero universo, sin la cual ni siquiera se pondría el hombre como intuible en el *Vniversum*. (Filos[ofía] trasc[endental] + galvanismo + electricidad del aire + nervios + universo. Luz y calor).

XXI,138 … Esta filosofía puede llevar el nombre de filos[ofía] trasc[endental] *(vox hybrida): quasi* trascendente.

La única via cognoscitiva según la cual el conocimiento intuitivo de la matemática hace las veces del discursivo, del filosófico.

La fil[osofía] trasc[endental] es (una especie de galvanismo): el conocimiento que, comenzando por el conocimiento discursivo que está *a priori* en ella, constituye como Principio al intuitivo, por medio de la facultad de juzgar.

XXI,139 **Pliego XI, pág 1**

A

Filosofía

El conocimiento racional por conceptos, presentado sistemáticamente, es el *filosófico*. El [que procede] por construcción de conceptos, el *matemático*. Aquél cuyos filosofemas progres[an] —por mediación de la matemática— a la filosofía es la FILOSOFÍA TRASCENDENTAL. …

B

De esta raíz (de la filosofía en general) surge una rama que, bajo el nombre de *filosofía trascendental*, consiste en la utilización filosófica de la *matemática*, es decir

como *medio* para el progreso en otra clase distinta, o sea en la filosofía.

XXI,140 Pues la matemática es una especie de industria de la cual puede servirse el filósofo (un oficio). La pura filosofía [en cambio], un *producto del genio*: de entre [sus conceptos], el concepto y *doctrina de Dios* y su existencia, o la inaccesibilidad de la humana razón para comprender esta idea.

C

Un *juicio sintético a priori por conceptos, que postula* en consecuencia la existencia de un ser, y precisamente del ser único (que comprehende dentro de sí el uno y el todo): en verdad se trata solamente de una idea subjetiva, que debe ser *pensada* como regla de la suprema completud de un ser (como *Ens a priori omnimodo determinatum*). (*Cuius* ESSENTIA *per ipsum sui conceptum involvit* EXISTENTIAM)[a].

D

Dios es pensado como una *inteligencia de la cual no puede darse especie alguna* (dioses). Por esto precisamente no hay dioses. La totalidad de los seres no es (*sparsim*) considerada como disyuntiva (en el respecto lógico), ni tampoco como *discursiva*, sino *coniunctim*: conocimiento *intuitivo*.

XXI,141 … Según la teoría, el *sabio es un sabio mundano y filósofo*, es decir un mero *amante de la sabiduría* en la teoría (*non* σόφος *sed philosophus*).

La filosofía es, o simplemente *progresiva* según la forma o, también, *transitiva* hacia otra clase de conceptos —p. e.: del [conocimiento] filosófico al matemático—, es decir *trascendental*. De ahí que la matemática esté unificada, como medio de progresión hacia otra

clase de conocimientos (*e. g.* Newton: *phil. natur. princ. mathem.*).

Trascendente sería, empero, la filosofía (excesiva): fil[osofía] de las *ideas*.

El hombre no está en posesión de la *sabiduría*. Solamente aspira a ella; puede tener tan sólo *amor* hacia ella, y esto es ya mérito suficiente. …

El sabio (en sustancia), en cuanto persona, es solamente único (*Prototypon*).

XXI,142 … La *philosophia Supernaturalis* sería aquella [que se diera] solamente por *inspiración divina*.

Dios es una mera idea racional, pero de máxima realidad práctica, interna y externa.

Persona *significa también máscara*. Eripitur persona manet res. (Tum demum veras voces eliciuntur et eripitur persona manet res)[a] [125].

Pág. 2

XXI,143 … Religión no es la creencia en una sustancia de especial santidad, rango y poder supremo de la cual se pueda obtener y conseguir gracia mediante halagos.

La unidad de causas eficientes (*causarum efficientium*) con la de causas finales, unidas en una sola idea, y por mediación de un solo Principio (*unitas causarum finalium*), revela la idea de Dios (un solo Dios y un solo mundo).

XXI,144 … No debe ser representado Dios como sustancia fuera de mí, sino como el supremo Principio moral en mí. Indirectamente, empero, como un poder en mí (no hay dioses), en el *ideal* del poder y la sabiduría en un solo concepto: como sustancia *fuera de* mí es el fundamento de determinación de mi[b] *omnipresencia*.

XXI,145 … No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora. De ahí, un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí.

De si *Ceres* sea el planeta ubicado entre *Mars* y *Júpiter*, o si el Señor Olmers[c] [126] ha descubierto uno nuevo.

El Principio supremo de todos los fines es Dios. …

Si nuestras ideas no deben limitarse a ser *fenómenos*, debemos *hacerlas nosotros mismos*. Pero esto tiene lugar sólo cuando vamos más allá de lo empírico.

Pág. 3

XXI,146 Sistema de filosofía pura

en su entero compendio

De ningún otro modo podemos pensar la concatenación de las cosas como causas y efectos —y el mundo ordenado en conformidad con esto— sino constituyendo nosotros mismos un tal sistema mediante nuestra propia razón; y sólo por este medio cabe reconocer a esta concatenación como afectiva. Lo Supremo no es un *miembro* de la cadena, sino aquello que hace que un miembro sea tal.

También es posible aplicar la matemática al uso filosófico.

La filosofía, subjetiva u objetivamente considerada: aquella, como facultad cognoscitiva del sujeto (de sí mismo); ésta, como doctrina sistemática: conocimiento de objetos. Ambas, en el sistema.

La proposición: «hay un Dios» no dice más que: hay en la razón humana, que se determina moralmente a sí misma, un Principio supremo que se determina

a sí mismo, y el hombre se ve obligado a obrar sin desaliento en conformidad con tal Principio.

XXI,147 … Que hay un Dios: este postulado está fundado en el Principio de la razón ético-práctica, porque la razón humana, sin aquél, no estaría refrenada. La proposición no está fundamentada objetiva sino subjetivamente.

… Dios es el que escruta universalmente los corazones, y al mismo tiempo el omnipotente, el que premia y castiga desde el supremo tribunal.

XXI,148 … *Dios, el Supremo*, no es un objeto de intuición —sería entonces representación empírica— sino sólo del pensar; pero de la necesidad de pensar tal ser, aunque sin realidad[a]

(Del galvanismo de la razón y del de la sofistería)[b].

…

La conciencia de la existencia originaria de un ser que se constituye a sí mismo es la conciencia: Y o *existo* independientemente.

Mi busto en Königsberg[c] [127]. …

Juro: i. e. per deum testem affirmo. No por esto sé que Dios *exista* en absoluto: Yo *acepto en conciencia* [*Gewissen*] que si hablo de modo insincero, se me llame mentiroso[128].

El sexo femenino está continuamente *rivalizando* en exigencias de unas [mujeres] con otras, pretendiendo sacarse mutuamente ventaja y malmetiendo con gusto a los hombres unos contra otros[129].

XXI,149 … Que la *filosofía (doctrina de la sabiduría)* se llame en alemán *sabiduría mundana* se debe a que la sabiduría —la ciencia en ella— tiende intencionadamente al fin *último* (el sumo bien). Pero como, en sentido estricto,

sólo a *Dios* cabe atribuir sabiduría, y sólo un ser tal puede estar dotado al mismo tiempo de *omnipotencia* —pues sin ello el fin último (el sumo bien) sería una idea sin realidad— la proposición: «*hay un Dios*» se convierte en una *proposición existencial*.

Pág. 4

XXI,151 La proposición «hay un Dios» es una hipótesis necesaria de la razón pura práctica. Y es también el principio supremo de la filosofía trascendental, a modo de principio del cual la matemática y [*interrupción*] Aquello cuya existencia está ya enlazada *a priori* idénticamente con su concepto. …

¿Puede dividirse la *totalidad de los seres* en dos clases o sólo en *individua: Dios y el mundo*? Aceptar dioses y mundos, etc.

Dios y el mundo son ideas procedentes de la razón, y son cada una única para sí misma; pero unidas, constituyen igualmente un todo absoluto.

XXI,152 … El imperativo categórico en el Principio del deber, en la unificación de la razón teorético-especulativa conectada con la ético-práctica, es la idea de Dios. Dios es el ser que contiene en sí el Principio real de todo concepto de deber.

Naturaleza y libertad en un solo sistema de Principios matemáticos y filosóficos [que], en su conjunto, [constituyen la] filosofía; un solo Dios y un solo mundo.

(Jurar por Dios sin admitir su existencia no significa sino un juramento en conciencia. La idea *Dios, no de Dios*, sería tautológica[a].

XXI,153 Decir sencillamente que hay un *Dios*, o que *hay* una totalidad de seres sensibles fuera de nosotros, o sea: un

mundo (un todo universal en un sistema de seres sensibles), son proposiciones análogas a la de «hay un *espacio y un tiempo*». Todos estos objetos del saber son meramente productos, representaciones (ideas) *hechas* por nosotros mismos, entre las cuales es Dios la suprema.

… La idea Dios (no de *Dios*) pues sería entonces un Objeto, algo pensado como existente.

Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino un *pensamiento* propio mío. Es absurdo preguntar si hay un Dios. Un *verbum persónate* pertenece a la gramática.

Se puede jurar por Dios sin aceptar su existencia.

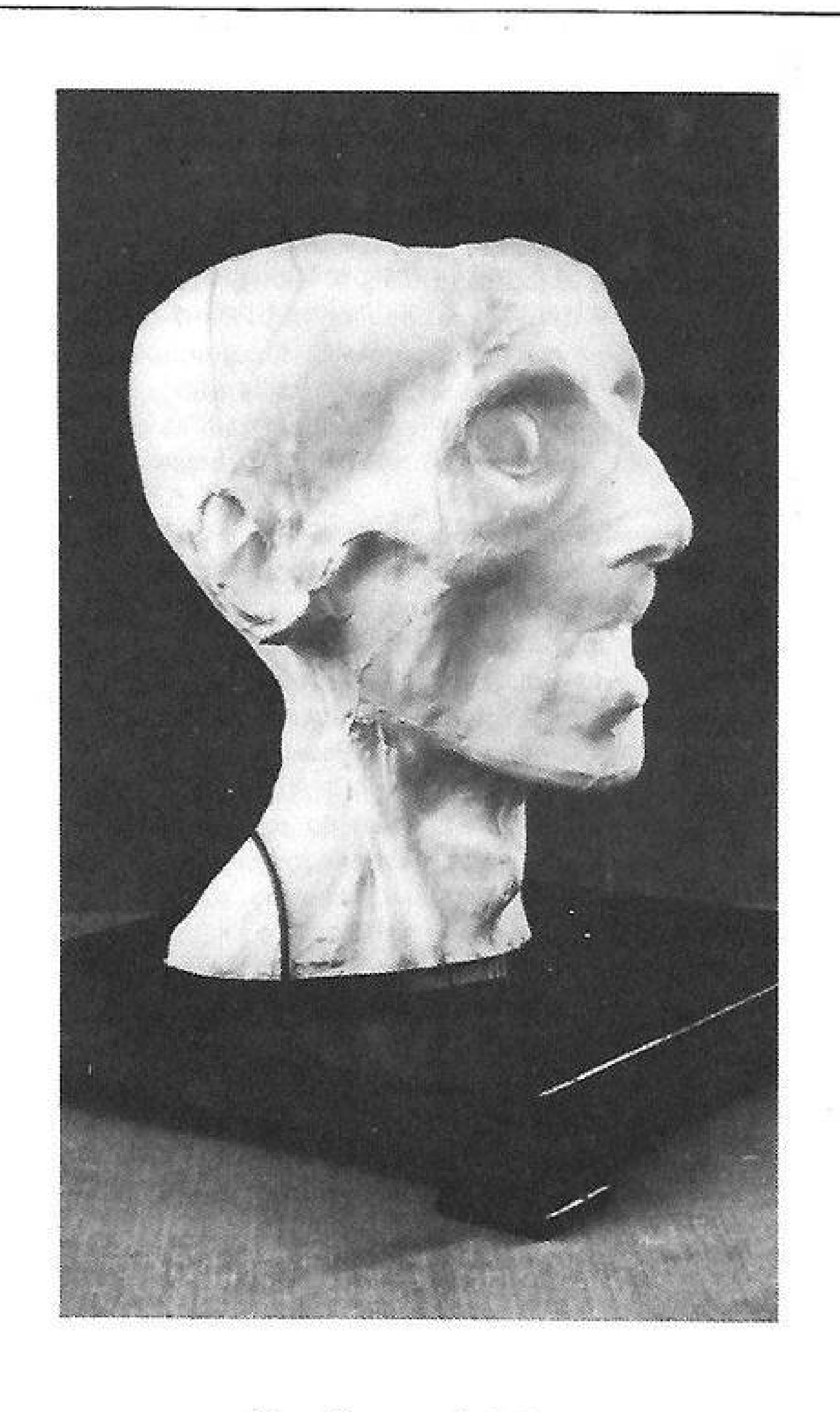
Jurar por Dios sin aceptar (sin afirmar) su existencia significa solamente *escrupulosidad moral*. …

Benjamin o William Tompson[b] [130], conde de *Rumford*. *Vesuv*[*ium*], *Aetna y Pico*[c] *de* Tenerife. …

XXI,154 La creencia en la existencia de Dios no surge en el hombre por la gran bondad de los dones naturales, sino que es un hipócrita engaño del conocimiento, de admiración por su perfección, etc.

… La idea de aquello que la razón humana misma hace del universo es la representación activa de Dios. No como una personalidad particular, *sustancia fuera de* mí, sino pensamiento *en mí*.…

Del galvanismo en todos los respectos.



Mascarilla mortuoria de Kant

Mascarilla mortuoria de Kant

Capítulo cuarto

OCASO DEL PENSAMIENTO

Se transcriben aquí el pliego XII y la cubierta del legajo I (esta última, traducida íntegramente): prácticamente las palabras finales, en materia filosófica, del maestro de Königsberg. Palabras teñidas de trágico humor, como ya señaló Mathieu (p. 380), que muestran a Kant jugando irónicamente con su propia enfermedad (XXII,158; XXI,3-4), pero empeñado, al mismo tiempo, en cerrar dignamente su obra, subjetivando los fenómenos del cielo estrellado (así concluía también la Crítica de la razón práctica*: «Dos cosas llenan el ánimo…» (V,161)), e intentando conectar de este modo, en la única razón práctica, las instancias técnica (teorética) y ética (*Vid. supra*: XXI,130).*

Resulta, ciertamente, patética la confesión de XXI,3: ese hombre fijado a un solo pensamiento, incapaz de salir de él, es el propio filósofo aferrado al gran lema heraclíteo del Sturm und Drang*: el Uno y el Todo (XXI,8).*

Por último, XXI,9 presenta en apretada síntesis los grandes temas del filósofo: la existencia de Dios, la ciencia del sistema del conocer sintético, según la forma, y el valor instrumental de la matemática.

Y, como curiosa ironía, el Opus postumum *se cierra con una clasificación de instrumentos de tecla: extraño final para un hombre que quiso hacer de la música goce, no cultura (*Crítica del Juicio*, § 53: V,328) y que vio en ella, incluso, «una cierta falta de urbanidad» (V,330).*

De este modo, un sol se apaga:

> *«Ainsi l'astre du jour, au bout de sa carrière,*
> *répand sur l'horizont une douce lumière,*
> *et les derniers rayons qu'il darde dans les airs*
> *sont les derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.»*

Pero la luz crepuscular de esos últimos rayos nos baña todavía.

XXI,155 **Legajo primero, pliego XXI, pág 1**

Filosofía

como Doctrina de la Ciencia

establecida

en un sistema completo

por

… Lo menos que se puede poseer es amor a la sabiduría; lo máximo (para el hombre), la sabiduría; de ahí que [ésta] nos exceda (trascendente). Filosofía trascendental: progreso de ésta a aquélla[a].

XXI,156 … *Zoroastro*: o filosofía en el todo de su compendio, sometida en su conjunto a un Principio.

La filosofía se refiere a los fines del saber, y también al fin último de las cosas en general.

Proemio: el conocimiento (histórico) de la ciencia la conduciría a la sabiduría. …

Pág. 2

XXI,157 El *conocimiento* filosófico no es esencialmente distinto al matemático; pero la *filosofía* si es distinta a la matemática. …

FILOS[OFIA] TRASC[ENDENTAL]: Conocimiento del hombre por sí mismo, del *mundo* y *Dios*. El último es, en cuanto pretendida ciencia, *trascendente*; y sin embargo, necesariamente *problemático para* la ciencia en general.

El titulo de *sabio mundano* es, estrictamente tomado, un escarnio[a]. Pues entonces sería *sabio* un ser mundano, pero nadie es sabio sino Dios. Éste es empero único: no es posible enumerar *sabios*.

Sophus[131] *(el sabio) es meramente un ideal, y es solamente único. Philosophus Homo est. Sophista, Philosophia vel fundamentalis vel trasc*[*endentalis*].

Pág. 3[b]

XXI,158 Filosofía

en su exposición completa como ciencia

por

INTRODUCCIÓN

Filosofía

Señor C[onsejero gubernativo] Vigilantius[132] y su bello análisis[c] del *asesino Dransch*.

Pesada hinchazón en la boca del estómago, como una piedra[133].

… El espacio en que centellean las estrellas no es una cosa existente fuera de mí, sino una representación que es eficiente por sí misma; (no pensamiento), sino representación determinada [por] pensamientos.

En el Claustro de la Escuela Superior se han acordado de mí.

La filosofía: una doctrina científica[134].

Cubierta
pág. 1

XXI,3 La filosofía trascendental es el compendio de Principios racionales, que encuentra su cumplimiento *a priori* en un sistema (establecido en un solo esquema como lo formal del conocimiento, en cuanto que lo material del conocimiento expone meramente las formas según Principios).

Al [conocimiento] trascendental se opone el empírico, que se ocupa tan sólo de lo particular de la intuición.

El planeta de Olbers[135].

El ser supremo es: el que todo lo sabe. El que quiere todo lo bueno.

La beca [en honor] de von Rohd[136].

De Spandienen[137].

Un Vigilantius.

Pero no el que sufre de *coma vigil*[138].

El primero puede ser un hombre de negocios. El segundo no es capaz de negocio ninguno, sino que queda sujeto a un solo pensamiento, como rígido, sin ser capaz de progresar a otro o de, incitándose, extenderse a otro (sin ir ni para adelante ni para atrás).

Coma vigil.

En el año 80 de mi *edad*.

Después de haber pasado los 70 y aun los 77.

Coma vigil. Insomnio continuo.

De acuerdo con los Principios subjetivos de hinchazón en la boca del estómago, no cabe otra manera
XXI,4 de pensar que la subjetiva[139]. Someterse a los fenómenos del cielo estrellado. ¿Es eso mero fenómeno o algo efectivamente existente?

Pág. 3[a]

Lo infinito en el espacio y el tiempo; pero no el e[spacio] infinito ni [el tiempo] infinito, los dos.

La filosofía trascendental es la anticipación de ambos en idea. Hay un Dios.

Hay un Dios, a saber, en la idea de la razón ético-práctica, que se [somete] a sí misma a inspección constante, al mismo tiempo que [es] guía de las acciones según un Principio; al modo de un Zoroastro.

I. Kant

El espacio cósmico es pensado como base universal del mundo corpóreo, y, de este modo, como algo subsistente de suyo, aunque vacío.

Zoroastro: el ideal de la razón físico-práctica y al mismo tiempo ético-práctica, unidas en un solo Objeto sensible.

I. Kant

[140]*De par le Roi*

defense à Dieu, de faire miracle en ce lieu. Phesipeau[a].

La filos[ofía] trasc[endental] no proporciona guía ninguna en la hipótesis de la existencia de Dios, pues este concepto es *trascendente*.

Éste es *hecho* por uno mismo, pero si este concepto no fuera postulado como espíritu del *Universi* no habría tampoco ninguna filos[ofía] trasc[endental]. No es la aprehensión de percepciones, a menudo semejantes, lo que hace la experiencia, p. e. en el uso de medicinas, sino la cadena de *conexión de causas* con efectos.

No a partir de la experiencia, sino que debemos primero determinar lo empírico para la experiencia; para la doctrina de los remedios medicinales hace falta ciertamente comenzar empíricamente, pero no se progresa [con ello].

XXI,5 No se puede partir de la experiencia, sino en primer lugar, de percepciones.

Percepciones: y según un Principio único de conexión de percepciones, hacer la experiencia, y en verdad una sola experiencia, en la medida en que la lleva a sistema.

No se puede de otro modo que por el emperador romano[141].

La *frenología*[142] *en Viena*.

Una filosofía

La *realidad de las ideas en la fil*[*osofia*].

Xenien[143], regalos de un invitado.

Sacarme punta a algunas plumas.

El mazapán viene de los sacerdotes rusos: un manjar de señores en Navidad. Hace pensar en la Pascua. Luego *tortas de Pascua, alfajores (de oblea o pan de oblea)*[a]: tiempo de pan de *especias*.

De Dios, del mundo, del alma del hombre y de todas las cosas en general[144].

También cabe concebir por ello a la matemática como instrumento.

Sin filosofía trascendental no nos procuraríamos siquiera, por lo que respecta a la experiencia, los medios de nuestro conocimiento así como, etc.

Filosofía, no como lo formal de la razón pura por conceptos, sino como lo material de las ideas (de Dios, el mundo y el alma humana) tanto subjetiva como objetivamente (ambos, unidos y exponiéndose ellos mismos como sabiduría).

Si pues la libertad de la voluntad[b].

FILOSOFÍA: *pura-aplicada*.

Filosofía *trascendental*, concerniente al *Objeto o Sujeto*.

Filosofía pura en su entero compendio. O en el todo de su sistema. Preámbulo de la ciencia, que lleva a la sabiduría. Zoroastro.

¿Es válida la división *Dios y el mundo*?

XXI,6 Todo saber es: a) Ciencia; b) Arte; c) Sabiduría (*Sapientía, Sophia*). La última es algo meramente subje-

tivo.

Poseer sabiduría, *conocer* la sabiduría, ser sabio.

La *fisiología, cosmología del universo, Teología, Teleología, Antropol., Pantología*: la totalidad de los seres.

Las *aclamaciones de aplauso, de aprobación; las reclamaciones de* rechazo y la *reivindicación* (de repulsa).

Señor Scheffner[145].

(*Insoportables molestias a causa de la hinchazón en la boca del estómago.*)[a]

Ciencia - sabiduría: ambas como doctrina, *Doctrina*.

La filosofía es conocimiento racional en cuanto ciencia; objetivamente en cuanto una ciencia o subjetivamente como enseñanza de uno mismo.

St. Omer n.º 1 y Bolongero[146].

Filos[ofia] trasc[endental]: doctrina de Dios y el mundo.

Cuarzo, feldespato y mica, conjuntamente. Aire *fijado* (gas carbónico).

Señor Doctor Morgenstern de Dörpat[147].

(La luz zodiacal en el *plano de la eclíptica*) Lichtenberg. Zoroastro, Zoroastro.

El Doctor en el órgano de la iglesia - *Lutero*.

Quien no ama vino, hembras y canciones sigue siendo un tonto… [toda su vida][b].

Filosofía es *tensión* del hombre *hacia la sabiduría*, que en todo momento es imperfecta.

Hasta la doctrina de la sabiduría es demasiado alta para el hombre.

La filosofía trascendental es la idea de comprehensión del todo que la razón se proyecta a sí misma.

Alimento del hombre: 1) *disfrute de cosas liquidas, 2) disfrute de cosas harinosas, 3) disfrute de carnes*.

La filosofía como teoría de una ciencia es un producto cognoscitivo de la razón pura.

XXI,7 Ciencia y sabiduría: ambas por (según) Principios *a priori*.

Filosofía: Un *acto cognoscitivo*, cuyo producto no apunta meramente a la ciencia (como medio), sino también al fin en sí mismo, a la *sabiduría*; de ahí (como algo que precede fundándose en Dios mismo).

Pág. 4

Sin filosofía trascendental no se puede hacer ningún concepto de cómo, y según qué Principio, pueda proyectarse un plan como sistema, de acuerdo con el cual pueda establecerse para la razón un todo coherente en un conocimiento racional, lo cual debe necesariamente suceder, a menos que se quiera hacer del hombre racional un ser que no se conozca a sí mismo.

[a]Lo que constituye necesariamente (originariamente) la existencia de las cosas pertenece a la filos[ofía] trascendental.

Dios, en cuanto ser santo, no puede tener comparativo ni superlativo. Sólo puede ser uno.

La filosofía trasc[endental] antecede a la afirmación de las cosas pensadas, como modelo de ellas, y [lugar] en donde deben ser colocadas.

Abad *Vogler*, en Praga[148].

La beca en honor de von Rhod[b].

No la aprehensión por experiencia, sino la exposición por conocimiento trascendental en un todo del sistema para la experiencia: *hacerlo*.

No se puede fundar nada en la experiencia, sino que primero se deben fundar en la percepción los Principios de la experiencia como una ley *a priori*, y después progresar trascendentalmente hacia los objetos por medio de la filosofía trascendental.

Todo número es una magnitud, pero no al revés. Quantum spectatur vel vt continuum, vel discretum.

XXI,8 Hay una *sabiduría* soberana (*originaria*), que no es inherente (Zoroastro).

Sistema de filosofía *pura* (no derivada de la experiencia): luego *para* la experiencia, no a *partir de* ella.

Exposición del todo absoluto del sistema de la filosofía pura.

Un sistema que es Uno y Todo, [*alles und eines*] SIN AUMENTO NI MEJORA.

¿Hay junto a, o sobre, la *filosof*[*ía*] *trascendental aún una trascendente*? Sí: una [filosofía] *meramente problemática*, para la posibilidad de la experiencia en general.

A. La filosofía trasc[endental] es el compendio de todas las formas en las cuales se expone el conocimiento sintético *a priori* a sí mismo como Objeto, y en verdad sin Principios empíricos que estén a la base. *No experiencia* en [ella] por conceptos.

B. *Filosofía trascendental es el Principio del conocimiento racional sintético a priori* en el *todo absoluto de su sistema*.

La filosofía trascendental es la ciencia que se ejercita a sí misma para conocer los Objetos del pensar, exponiendo antes de toda estofa lo formal del pensar *a priori* en el todo del sistema. De ahí que la matemática no pertenezca a la fil[osofía] trasc[endental].

No *Fusstapfen* (pisada), sino *Fusstappen*[149].

Pollex truncatus[150]

Gitanos - *hindúes*[151].

XXI,9 La *existencia de Dios*.

La filosofía trascendental es la ciencia del sistema del todo del conocimiento sintético por conceptos, en la medida en que ella —abstrayendo del contenido— establece aquel todo según lo formal.

La misma matemática puede ser tratada filosóficamente como instrumento.

Piano, piano de cola, órgano positivo, órgano[152].

Notas

[*] En esta edición digital las citadas palabras realzadas se han sustituido por cursivas. Diferenciarlas de las cursivas utilizadas para reproducir términos no traducidos, como especifica el traductor a continuación, no supone ninguna dificultad. (N. del Ed. Dig.) <<

[1] Puede consultarse el cuadro sinóptico completo como apéndice al vol. XXII de la Ac. El laborioso y complicado trabajo de Adickes se encuentra en la segunda parte de su obra: pp. 36 154. <<

[2] Sobre este punto, me permito remitir a mis artículos de *Anales del Sem. de Metaf.*, y de la *Revista de Filosofía*, citados en Bibliogr. <<

[1] Pueden considerarse estos pasajes como resumen del *Prólogo* a los *Pr. Metaf.* (citamos, en adelante, *MA*). «Ciencia» es un todo sistemático de conocimientos (IV,468), designando «Naturaleza», formalmente, «el primer Principio interno que pertenece a la existencia de una cosa» y, materialmente, «el compendio de todas las cosas en la medida en que puedan ser objetos de nuestros sentidos» (IV,467). Los *Principios metafísicas* serían una ciencia puramente racional, por conceptos (IV,469): la parte pura [*rein*] de la ciencia natural propiamente dicha (*eigentlich*); la parte aplicada (*angewandt*) sería la física. Los *MA* contemplan una naturaleza en general pero, en todo caso, corpórea (IV,472), pues la psicología empírica no puede elevarse al rango de ciencia y, por ende, tampoco puede tener una fundamentación metafísica (*ib.*);

de ahí que Kant denomine a la Física *Körperlehre*. Sobre la distinción (sutil, ciertamente) entre *Naturwissenschaft* y *Scientia Naturalis, vid. infra* XXI,238. <<

[2] En *MA* (IV,332) se había dividido la física *proprie dicta* (dejando a un lado foronomía y fenomenología) en dinámica y mecánica. La primera estudiaría las particularidades de la materia, en cuanto producidas por las fuerzas originarias. La segunda, «por la Índole y disposición de sus más pequeñas partes, en cuanto máquinas» (*ib.*), entendiendo por tal «meros instrumentos de fuerzas motrices externas» (*ib.*) (para una consideración más cuidadosa y profunda de «máquina», *vid. infra* XXI,183-6). Parece haber ahora un retroceso, al introducir la física orgánica (siquiera sea teóricamente) y excluir a la dinámica. La intención de Kant es, empero, muy diferente (como ya vio Tuschling, espec. I,III; 6). Progresivamente, la dinámica va a lomar una significación *trascendental*, fundamentadora de la mecánica (fuerzas originarías-fuerzas derivadas). De ahí que la física *proprie dicta* sea vista como mecánica. Que los organismos no puedan entrar en la física —desde la estructura de *MA*— resulta claro desde el momento en que «no cabe pensar en el espacio ninguna otra actividad o alteración que la del mero movimiento» (IV,324), mientras que los organismos suponen la «representación de un todo previo a la posibilidad de las partes… una mera idea llamada fin». (Primera Intr. a *Crítica del Juicio*: XX,236). Esto, por el lado del Objeto; pero, por el de su conocimiento, tampoco resulta posible —sobre las bases criticas clásicas— la fundamentación de la física orgánica, desde el momento en que la *Crítica de la razón pura* (citaremos en adelante, *KrV*) había señalado que la *coniunctio* de lo múltiple nunca nos llega a través de los sentidos «pues es un *actus* de espontaneidad de la facultad de representación… todo enlace es una acción del entendimiento» (*KrV*, B 130). Los organismos, por el contrario, parecen tener *vita propria*, de modo que la unidad de lo múltiple reside en ellos: no se los tendría siquiera por

posibles «si la experiencia misma no probase su facticidad» (XXII,457). La concepción kantiana de los organismos sufrirá en *O. p.* importantes modificaciones (que afectan al entero edificio critico, pero que, a su vez, se han debido a cambios estructurales en dicho edificio). <<

[3] Este es un ilustre tópico del kantismo; sólo en *KrV* se han detectado veinte pasos relacionados con *Aggregat* (contrapartida empírica de *System; vid.* G. Martin (ed.) *Sachindex zu Kants KrV*. p. 7). El *locus classicus* sigue siendo la *Arquitectónica* (espec. B 862/A 834 y sigs.). La contraposición «sistema/agregado» se encontrará repetidas veces —casi obsesivamente— a lo largo de *O. p. Vid.* también el § 12 de la Primera Intr. a la *Crítica del Juicio* (*EE*, XX,247). <<

[4] Progresivamente. Kant llegará a tomar conciencia de que una «ley empírica» es una *contradictio in terminis (vid. infra* XXII,395. 399, 407). Una cosa, en efecto, es que haya «leyes particulares… concernientes a fenómenos empíricamente determinados» (*KrV*, B 165) y otra muy distinta que la «física especial» tenga «particulares leyes empíricas», como aún se señala en la *Crítica del Juicio* (citaremos *KU; vid.* V,180). Pues, en sentido estricto, una ley es una regla necesaria (*KrV*, B 263/A 216; B 281/A 228) y, en consecuencia, no puede surgir de la empiria. <<

[5] La fijación del estatuto de las fuerzas motrices constituye uno de los temas fundamentales de *O. p.* Su significación no era, ni mucho menos, clara en el estadio propiamente critico (*KrV* y *MA*), en el que se afirmaba que esas fuerzas «sólo pueden ser dadas empíricamente», identificándolas a renglón seguido (*welche einerlei ist*) con «ciertos fenómenos sucesivos (en cuanto fenómenos) que manifiestan esas fuerzas» (*KrV*, B 252/A 207). Pero la reducción de fuerza a movimiento (en el fondo, reducción de la dinámica a foronomía) es absolutamente inadmisible ya en la propia etapa crítica, y constituye un resto de cartesianismo (cf. J.

Vuillemin. *Phys. et metaph. kantiennes*, p. 29) que será eliminado en *O. p*. Con respecto a la incompleta cognoscibilidad de las fuerzas empíricas (paso paralelo al de *KrV*, referente a la incompleta deductibilidad de los predicables: B 165), hay que reparar en que el verbo *bekennen* significa un conocimiento empírico (cf. los siete grados del conocimiento: *vorstellen, percipere, noscere* [*kennen*], *cognoscere, intelligere, perspicere* y *comprehendere*, en *Logik*. IX,64-5). <<

[6] En la *Arquitectónica* de *KrV* se reconocía —no sin cierta incongruencia— que para «conocer la naturaleza de las cosas según Principios *a priori*» había que lomar «de la experiencia» (*aus der Erfahrung*: motivo conductor de todo *O. p*.) «nada más que lo necesario… para darnos un Objeto, a saber, el mero concepto de materia (extensión inerte e impenetrable)». (B 876/A 848). Dejando aparte que nada empírico (por «mero concepto» que sea) debería entrar en una Metafísica de la Naturaleza, basta observar la definición de «materia» (corrección newtoniana a Descartes) para notar que ésta se sigue de la aceptación de fuerzas motrices, como el propio Kant reconoce en un profundo pasaje de la *Refl*. 40 (entre 1773 y 1775; XIV, 119): «El *principium* de todo fenómeno, por lo que a la materia respecta, es la fuerza (causa de la producción de la sensación)… El sujeto [sustrato] de la fuerza, la cual contiene el fundamento de todo fenómeno externo… es denominado materia en sentido estricto». La argumentación probaría en circulo (como a veces parece suceder en las *Analogías* de *KrV*) si no fuera porque esa «materia en sentido estricto» no será ya la materia sensible, sino el éter. Ya a este nivel, pues, está planteado el tema del *Übergang*: producir *para* la experiencia (no desde ella) una «materia» sin la cual las puras formas de *MA* funcionarían en el vacío. <<

[7] Una ciencia racional se dará «cuando la conexión [*Verknüpfung*] del conocimiento en este sistema de la razón presente una conexión [*Zusammenhang*] de fundamentos y consecuencias»

(*MA*, IV,468). Adviértase que éste es el término *ad quem* (cuyo medio será la *Transición*) y que, de este modo, el entero edificio de los *Princ. Metaf*. queda en suspenso hasta no encontrar su aplicación a la física (que no puede deberse ya *exclusivamente* —como en *MA* se creía: IV,470— a la matemática). <<

[8] Que estos principios sean heterogéneos es otro modo de decir que el gran problema —no resuelto *in concreto* en *KrV*— del criticismo es el del *esquematismo*. Y ello, no porque entre lo *a priori* y lo *a posteriori* haya un hiato (pues si la física debe llegar a ser ciencia será un sistema *de* la experiencia, no un sistema empírico: cf. XXII,407) sino, más profundamente, porque la aplicación de las categorías a la forma de la intuición supone una imposición, diríamos, externa, de un principio a otro que le es heterogéneo, como apreciará el propio Kant algo después de escribir este pasaje, según consta en la *Refl*. 6359 (fines de 1797), muy influida por las agudas objeciones de J.S. Beck: «… y se suscita la cuestión de cómo sea posible la aplicación de las categorías a la forma de la intuición, dado que categorías y forma de la intuición son heterogéneas. En general, es el esquematismo uno de los puntos más difíciles». (XVIII,686). Quien con mayor vigor ha insistido en que *O. p*. propone un nuevo y profundo esquematismo ha sido R. Daval, en la 4.ª parte de *La métaph. de Kant*. <<

[9] Que la física no tenga ámbito y contenido *a priori* significa que *aún* no es una verdadera ciencia (a pesar de sus éxitos experimentales) sino que anda a tientas, tropezando [*Herumtappen*]entre los objetos, sin saber cómo relacionarlos entre sí, ni cuándo aplicar un principio en lugar de otro (cf. XXII,336). La pregunta del *O. p*. no será ya: «¿Cómo es posible la ciencia natural pura?» (*Proleg*. IV,294 y sigs.), sino cómo sea posible la física en cuanto sistema de conocimientos empíricos, pregunta constantemente repetida en los legajos X/XI (espec. X,7 y siguientes), que constituyen el núcleo de la *Transición*. <<

[10] La «arbitrariedad» de los conceptos medios de la Transición prueba su conexión con el concepto matemático, en el que «yo debo saber qué he querido pensar, dado que yo mismo lo he hecho [*gemacht*] a propósito, pues no me ha sido dado ni por la naturaleza del entendimiento ni por la experiencia» (*KrV*, B 757/A 729). Y, del mismo modo que la arbitrariedad en la producción de estos conceptos matemáticos estaba limitada por las condiciones de la forma de la intuición, también estos *conceptus factitii (vid. infra* XXI,358) de nuevo cuño, producidos por el juego flexible de la derivación de predicables de la tabla categorial, según los principios de la diádica leibniziana (*vid. infra* XXI,411), estarán limitados por la Tópica de las fuerzas motrices (aquí señalada): cf. cap. 3.ª de esta primera parte. <<

[11] La definición de cuerpo aparece en la *Dinámica* de *MA* («Una materia con límites determinados (que, en consecuencia, tiene una figura)»; IV,525) y en la *Mecánica* («Una masa de determinada configuración se denomina cuerpo (en sentido mecánico)»; IV,537). El párrafo es confuso, porque Kant identifica aquí a la materia (luego llamada «materia cósmica») con el calórico, definido inmediatamente después como «inherente» (¿a qué?).

Es necesario distinguir, al respecto, entre materia conocida por la experiencia (ver el 4.º párrafo de esta pág. XXI,476 y también XXII,215) y materia de base (calórico). La identificación de ambas constituiría un *salías* meta físico. Sólo el devenir de la experimentación científica puede hacer esperar, asintóticamente (XXI,477, 2.º par.), esa unificación (en última instancia, hay aquí un barrunto del ideal hegeliano). Es importante distinguir, además, entre ocupación del espacio (*einnehmen*) y llenado activo de éste (*erfüllen*). Lo primero (concepción cartesiana) supone «estar presente inmediatamente en todos los puntos del espacio»; lo segundo (concepción newtoniana y leibniziana) exige la suposición de una fuerza motriz, y pertenece a la dinámica (*MA*, IV,496-7). <<

[12] Para la distinción entre juicios de experiencia (objetivamente válidos) y juicios de percepción (subjetivos), *vid. Proleg.* 18; IV,298. Mediante las categorías, los objetos (*Gegenstande*) devienen Objetos (*Objekte*), es decir, cosas. A esto se refiere el final del párrafo. Es claro que la Física, *qua* ciencia, no puede admitir juicios de percepción. <<

[13] Es decir, para que pueda pensarse algo así como *una* experiencia (tema capital de *O. p.; vid.* XXII,549, 552, 471, 480, ya presente en *KrV*, A 110 y B 610/A 582) es necesario presuponer (resultado de la *Deducción Trascendental* de *KrV*) la unidad sintética de la apercepción. La aportación nueva en *O. p.* será que tal unidad sólo se reconoce en cuanto enfrentada a un espacio hipostatizado (el éter; *vid* XXI,221), desplegado en fuerzas motrices. Que la aplicación de esa unidad no sea metafísica, sino físico-dinámica, significa que no estamos ante el concepto de una naturaleza en general (caso de los *Princ. Metaf.*), sino que la tarea es la construcción de la ciencia de lo empírico como sistema. La denominación «efectivamente existentes» (*wirklich*) apunta ya al hecho de que la manifestación empírica de los objetos se debe a fuerzas eficientes [*wirkende Kräfte*]. <<

[14] Tras repetidas reflexiones, no todas ellas congruentes entre sí, la respuesta final será afirmativa: los principios matemáticos entran *indirectamente* en la filosofía, en cuanto que sirven de instrumento a ésta (XXII,525). Pero ver también, *infra*, nota 236. <<

[15] Corrección fundamental a la definición foronómica de materia (ideal cartesiano): «Materia es lo móvil en el espacio.» (IV,480). La Foronomía misma (a la que apenas se presta atención en *O. p.*) no es sino una abstracción derivada. No es posible pensar un cuerpo como algo que se limita a ocupar un espacio. Cf. nota II. <<

[16] En cuanto que aún no constituida por los conceptos medios de la *Transición*, la física se limita a describir movimientos (relaciones externas), sin poder constituirse en sistema, que, como tal, debe «crecer internamente (*per intus susceptionem*), no externamente *(per appositionem)»*. *(KrV*, B 861/A 833). <<

[17] El *Teor*. 2 de la *Fenomenología (MA*, IV,556-7) señala al movimiento circular como predicado fáctico [*wirkliches*] de una materia, en cuanto que en él tiene lugar «un continuo surgir de nuevos movimientos». Su papel privilegiado reside en que exige, no sólo la interacción de fuerzas motrices (atracción y repulsión), sino también la comunidad [*Gemeinschaft*], la conspiración, diríamos, del entero universo. Como es sabido, la construcción del movimiento circular entendido como engendrado por un cuerpo solicitado por una fuerza central es lo que permitió a Newton (*Principia*, L. I, prop. II) conciliar a Galileo y Kepler, realizando así la espléndida síntesis de la mecánica celeste y terrestre (Cf. G. Holton, D. Roller, *Fundamentos de la física moderna*. Reverté. Barcelona, 1963, p. 188 y sigs.). <<

[18] Este fragmento había sido ya editado por Adickes como *Refl*. 5652a (fechado por él entre 1785 y 1788; XVIII,305), y parece haber surgido como respuesta a artículos del *Philosophisches Magazin* de Eberhard (el escrito polémico *Über eine Entdeckung*… es de 1790; VIII,185-252). Aunque la temática recuerda, naturalmente, la *Refutación del idealismo* de la 2.ª ed. de *KrV*(B 274 y sigs.) —la *Refl*. siguiente, 5653 (XVIII,306 y sigs.) es titulada incluso por Kant: «Contra el idealismo material»— el problema de la existencia de algo fuera del mundo corresponde a la cuarta antinomia (B 480/A 452), y enlazará con muy posteriores reflexiones sobre el alma del mundo (XXI,18-19, 29-30) y el demiurgo (XXI,33, 34, 66). Esto prueba (contra la hipótesis de las «dos obras», de Vaihinger-Krause) que, desde los comienzos mismos de *O. p*. (la reflexión está en la misma Hoja suelta (29) que trata

de temas de la *Transición)*, Kant estaba interesado en conectar esos temas con otros de índole puramente metafísica. <<

[19] La distinción entre sueño y realidad (de clara raigambre cartesiana) se establece en base a la irreversibilidad de nuestras sensaciones en el tiempo, según la *Segunda Analogía*. Cf. *KrV*, B 247/A 202. <<

[20] La materia es infinita sólo por construcción, pues «lo infinito no es nunca dado, sino sólo la condición de posibilidad del *progressus in infinitum o indefinitum». (Refl*. 5893; entre 1776 y 1780; XVIII,377). Por meros conceptos es imposible saber si un cuerpo es infinito; lo que sabemos es que el espacio en que se encuentra si lo es (*KrV*, B 533/A 525); esta concepción de la divisibilidad infinita del espacio en favor de la construcción de conceptos es «metafísicamente» necesaria por haber sido probada en la *Exposición metafísica* de la *Estética* de *KrV* (B 40/A 25): espacio como magnitud infinita dada, en donde sus partes coexisten *ad infinitum*. A Kant le interesa sobremanera dejar bien sentada esta doctrina, para librar desde ella su batalla contra el atomismo; el presupuesto básico será que el espacio no consta de puntos (elementos distintos del conjunto) sino, a su vez, de espacios. Ya antes, entre 1773 y 1775 se había señalado: «En el espacio no hay máximo posible, es decir una determinada magnitud, ni tampoco mínimo (parte). El espacio consta de espacios.» (*Ref1*. 40: XIV, 132). *Vid*. unas extraordinariamente importantes consideraciones sobre *Finitum et infinitum*, en *Refl*. 5890-5905 (XVIII,377-80). Como en el caso anterior, es conveniente advenir que los pasajes comentados, que parecen en principio ajenos a la temática principal, funcionan a modo de *praenotanda* para, sobre su base, resolver después puntos claramente pertenecientes a la *Transición*. <<

[21] La primera parte del párrafo muestra un nuevo intento de reducción de la mecánica a dinámica. La *Observación* al *Teor*. I de la *Mecánica* de *MA* establecía que la cantidad de materia (*masa*, en

cuanto que todas las partes del móvil actúan simultáneamente) era probada en la experiencia en base únicamente a la cantidad de movimiento con igual velocidad (p. e.: mediante el equilibrio): IV,541). Se acogía así a la *Def. I* del L. I de los *Principia* newtonianos ($m = dV$). Pero la densidad presupone la aceptación de una *fuerza* de cohesión, como señala precisamente el párrafo que comentamos. Ya en *MA* se advenía que era posible medir la cantidad de materia «dinámicamente, por la magnitud de fuerzas motrices originarias» (IV,541). Como se verá en seguida, no es sólo que esto sea posible, sino que, además, es sólo dinámicamente como puede hacerse la medición. Para la idea de *intussusceptio, vid. MA*, IV,531: una disolución química completa de materias no suprimiría la impenetrabilidad mecánica (aniquilación del espacio ocupado por una materia) sino que, con la misma extensión, se daría una suma de densidades. Se presiente aquí un cierto *neoanaxagorismo* (según la acertada expresión de Mathieu), que posteriormente alcanzará gran importancia en la polémica con el atomismo. <<

[22] La impenetrabilidad depende de la fuerza de repulsión, que crece según Kant (*MA*, IV,521) al cubo de la distancia (pues se expande en todas direcciones, formando una esfera de fuerza; la fórmula parece haber sido tomada de Keil, *Introductio ad veram Physicam*. Leiden 1725). A distancia mínima tomaría un valor infinito, lo cual es imposible, ya que se daría en un tiempo finito (ésta es la razón por la que Boscovich rechazaba la acción por contacto, en su *Theoria Philosophiae Naturalis* (Venecia, 1763, I): «Quoniam, imminutis in infinitum distantiis, vis repulsiva augetur in infinitum; facile patet, nullam partem materiae posse esse contiguam alteri parti». Kant va a utilizar esta doctrina, más bien, para combatir el atomismo. <<

[23] Elasticidad es la fuerza expansiva de una materia. Por consiguiente, toda materia es originariamente elástica (*MA*, IV,500): elasticidad directa. Elasticidad inversa sería la producida

al cesar la compresión de otro cuerpo sobre el primero, y que, al suponer la estabilidad de forma, sólo se da en cuerpos sólidos. Fue Roben Hooke (1635-1703) el primero en definir la proporcionalidad existente entre las fuer/as elásticas y las deformadoras, resumiéndola en la expresión «Ut tensio, sic vis». (J. Catató, *Física general*. Valencia, 1975, p. 144 y sigs.). Según Kant, la elasticidad directa (que no es sino la manifestación de la *realitas* del cuerpo) depende de la fuerza repulsiva; la inversa, de la fuerza de cohesión (derivada de la fuerza de atracción y, en consecuencia, manifestación de la *negatio*). <<

[24] Esta *Hoja Suelta* había sido ya editada por Adickes como *Refl*. 638a (entre 1794 y 1795) en XVIII,659-665. Sobre su importancia (contiene *in nuce* el programa de la *Transición*) ha insistido Tuschling (*Metaph. und transz. Dyn*., p. 22). <<

[25] La definición de magnitud, sin referencia a la intuición, se encuentra en la *Metaphysica* de Baumgarten (§ 155), citada en la *Refl*. 5842 (de 1785 a 1788) XVIII,367; «si plura sunt homogenea, est quantum… Unum per repetitionen *eiusdem* ortum est quantum». La fundamental corrección kantiana se halla en *KrV*, B 203/A 162; «unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada… mediante la cual pensamos la unidad de composición de lo múltiple homogéneo en el concepto de una magnitud». <<

[26] La expresión 1/∞ fue empleada por el maestro de Newton. Isaac Barrow (1630-1677), para designar lo infinitamente pequeño. El primero en hacer *prácticamente* operativas (para no entrar en la polémica Leibniz-Newton) estas expresiones del cálculo diferencial fue, como es sabido, Leibniz, que fija las nociones de lo infinito: «en lugar del infinito o de lo infinitamente pequeño, tomamos cantidades tan grandes y tan pequeñas como haga falta para que el error sea menor que un error dado». (*Mathem, Schriften*, ed. J. C. Gerhadt. Hildcshcim 1962 (impr. fotomec.) V,350.) <<

[27] La crítica kantiana parece apuntar a los platónicos de Cambridge prenewtonianos, que hicieron de Dios una *res extensa infinita*. Así, H. More: «¿Cómo habría podido [Dios] comunicar el movimiento a la materia, tal como ha hecho y como tú mismo admites que continúa haciendo hoy, si no tocara de cerca, por decirlo así, la materia del universo, o al menos no la hubiera tocado una vez? Evidentemente nunca habría podido hacerlo de no haber estado presente por doquier y si no hubiera ocupado cada una de sus parles. Dios, por lo tanto, está extendido a su manera y expandido, y por lo tanto es *res extensa*» (Carta a Descartes, en la *Correspondance* de éste, ed. Adam-Mulhaud; VIII,94, cit. en P. Cassini, *El universo máquina*. Barcelona, 1971, p. 42). Con todo, es preciso reconocer que el éter kantiano muestra algunas concomitancias con el Dios espacial de Cambridge. Puede que no sea mera coincidencia que, en esa carta (o. c., p. 97; cit. en Cassini, p. 43) haga More referencia al mismo verso virgiliano («mens agitat molem») citado por Kant en el legajo I (XXI,146 y nota *ad loc*.). En todo caso, y en el pasaje ahora comentado, Kant se apoya más bien en Leibniz (*The Leibniz-Clarke Correspondence*. Ed. H. G. Alexander. Manchesier, 1978; carta 3.ª, párrafo 3, p. 25). <<

[28] Al igual que hará en el párrafo siguiente con la cualidad, Kant redacta aquí un pequeño «programa», a fin de derivar las propiedades de la materia (predicables) del concepto de magnitud (primer apartado de la tabla categorial: categorías de cantidad). El «principio [*Grundsatz*] bajo este concepto» es el de los axiomas de la intuición: «Por lo que respecta a su intuición, todos los fenómenos son magnitudes *extensivas*». (*KrV*, A 162). La última frase sitúa el problema, coherentemente, en los *Pr. Metaf.*: «la foronomía es pues la ciencia pura [*Mathesis*] de las magnitudes de los movimientos» (*MA*, IV,489). <<

[29] Cf. *KrV*, B 209-10/A 168: «Aquello que corresponde a la sensación en la intuición empírica es realidad (*realitas phaenome-*

non); aquello que corresponde a la falta de ésta es negación = 0. Ahora bien, toda sensación es susceptible de reducción, de modo que puede disminuir y llegar paulatinamente a desaparecer. De ahí que entre la realidad en el fenómeno y la negación haya una conexión continua de muchas posibles sensaciones interpuestas, siendo la diferencia entre ellas siempre más pequeña que la diferencia entre la sensación dada y cero, o negación absoluta.» Los *Pr. Metaf*. asignarán la realidad a la repulsión, la negación a la atracción y la limitación al grado de llenado del espacio (*MA*, IV,523). <<

[30] La lista de opuestos es interesante, al hacer manifiesto que la división no separa dos especies de un mismo género, sino que el primer miembro es *condición* de posibilidad del segundo, aunque sólo alcance *determinación* mediante éste. La definición de gravedad se halla en los *Pr. Metaf*.: «la tendencia a moverse en la dirección de mayor gravitación es la gravedad [*Schwere*]». (*MA*, IV,518). <<

[31] Tal referencia es imposible porque la negación misma (el no-ser en los fenómenos) es una cualidad debida a la fuerza de atracción, y porque la materia no llena el espacio sólo localmente y en presencia (por ser impenetrable), sino también virtualmente (por su fuerza repulsiva). Cf. *MA*, IV,533. Es interesante notar que, en el pasaje de los *Pr. Metaf*, citados, menciona también Kant la posibilidad de *pensar* una materia que llenara absolutamente el espacio (el éter). Para la imposibilidad de referencia (percepción) de una cosa al tiempo vacío, *vid*. *KrV*, 13 214/A 172 y B 231/A 188. <<

[32] Es la *lex antagonismi* (tercera *Lex Motus* de Newton, cuarto *Teor*. de la *Mecánica* de los *Pr. Metaf*.: IV,544). La referencia real se empleará luego para explicar la oposición de fuerzas como +*a* y –*a*. <<

[33] Este *Prólogo* corresponde a un fragmento de prólogo para la *Crítica de la razón práctica* (cf. V, 3 y sigs.). *Vid*. Adickes, p. 37. <<

[34] Cf. *KrV* (nueva redacción de la *Deducción trascendental*, § 24) B 156: «Es decir, por lo que a la intuición interna se refiere, sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, pero no según lo que él sea en sí mismo.» Ver también la nota a B 156, y la muy importante reflexión sobre el *Ich denke* de B 157,n. <<

[35] Kant se refiere aquí, claro está, a la *Analítica* de la *Crítica de la razón práctica* (citaremos *KpV*), aparecida un año después de la 2.ª ed. de la primera Crítica. Aunque los únicos objetos de una razón pura práctica sean los del bien y el mal, en ella «tiene que preceder la posibilidad moral de la acción: pues entonces no es el objeto, sino la ley de la voluntad el fundamento de determinación de la acción». (*KrV*, V,58.) <<

[36] Corresponde igualmente a un fragmento de prólogo para la segunda *Crítica* (cf. V,10). Kant se refiere aquí al escrito polémico de Tittels: *Über Herrn Kants Moralreform*, de 1786 (cf. V,506). <<

[37] Esta es la prueba de la *Refutación del idealismo*, añadida también en la 2.ª ed. de la *Crítica de la razón pura* (B 275-9) y modificada (levemente) y explicada en el *Prólogo* de esa ed. (I) XXXIX-XL1). <<

[38] Cf. *KpV* (V,117): «el *contento de sí*… en su significación propia, significa siempre sólo una satisfacción negativa en su existencia, que nos da la conciencia de no necesitar nada. La libertad y la conciencia de ésta… es *independencia* de las *inclinaciones*, al menos como causas motrices determinantes (aunque no afectivas) de nuestro apetito». <<

[39] Para la distinción entre libertad y arbitrio, *vid*. *KpV*, V,95-6. <<

[a] Este fragmento ha sido tachado por Kant. <<

[b] Kant había pensado un nuevo comienzo, que sustituiría al fragmento anterior. La frase adversativa de introducción sustituye, en una segunda versión, a dicho fragmento. <<

[40] *Vid*. nota 2. <<

[41] Cf. *MA*. IV,536: «Se dice que una materia actúa *en masa* cuando todas sus partes, movidas en una misma dirección, ejercen externa y *simultáneamente* su fuerza motriz.» La distinción entre fuerza muerta y viva es capital en Kant, y a ella nos hemos referido en notas 21 y 23. La concesión de que una presión no masiva sea también considerada impacto (fuerza viva) se debe a la necesidad de introducir al éter como fluidez originaria que actúa como fuerza viva pero que, obviamente, no puede hacerlo en masa. Es notable que estas consideraciones aparezcan bajo el concepto de cantidad (en *Pr. Metaf.: Foronomía*) y no, como en la obra de 1786, bajo el de relación (*Mecánica*). <<

[42] La repulsión llena el espacio porque éste es, de suyo, incapaz de resistir a su expansión. Pero, paradójicamente, al poder ir debilitando su intensidad (grado) *ad infinitum*, si sólo hubiera fuerzas repulsivas no habría cantidad de materia alguna. De ahí la necesidad de la fuerza atractiva. Con todo, la repulsiva tiene la primacía (le corresponde la *realitas*): sólo puede percibirse la repulsión (impenetrabilidad), no la atracción. <<

[43] Para esta división —de tan gran importancia para el desarrollo de *O. p*.— ver el suplemento a la carta dirigida a Sömmering de 10 de agosto de 1793 (XI 1,33). Como allí se indica —siguiendo a Euler— la distinción debe ser entre *fluidum* y *rigidum*, pues a lo sólido se opone lo hueco [*Hohle*]. Cf. Adickes. p. 263-8. Ver también *infra* XXII,17. <<

[44] La respuesta de Kant sería probablemente negativa: la luz no tiene masa, y en consecuencia no puede ser afectada por la fuerza gravitatoria, en la teoría clásica. Pero esto ya no puede decirse desde 1919, fecha en que una expedición inglesa (en la

que iba Sir A. S. Eddington) comprobó en la Isla del Principe, en el curso de un eclipse solar, la predicción de Einstein de la curvatura de los rayos luminosos producida por la materia. Para aceptar tal cosa, Kant habría tenido que renunciar al carácter euclídeo del espacio. *Vid*. A. S. Eddington, *La nueva ley de la gravitación y la ley antigua*. (En SIGMA 2, ed. J. R. Newmann. Grijalbo. Barcelona, 1968, esp. p. 377 y sigs.) <<

[45] La cohesión es la propiedad más importante de los cuerpos: en ella «descansa la posibilidad de la materia misma» (*MA*, IV,318); sus bases son la elasticidad (fuerza repulsiva interna que puede ser atractiva por contacto, como es aquí el caso, en cuanto capacidad de restablecer su forma tras una compresión; *vid*. nota 20) y la gravedad (fuerza externa: atracción o distancia). Newton atribuía a las variaciones de densidad del éter la causa de la cohesión, tanto de sólidos como de fluidos (cf. L. Bloch. *La philos. de Newton*. Alcan. París, 1908. 11,33), camino que va a seguir también Kant, aunque su éter no dependa de la sustancia en la que inhiere, al contrario del newtoniano; ver *A Letter to the Hon. Mr. Boyle*, en I. Newton, *Opera quae exstant omnia* (Ed. Horsley 1779-1783). Nueva ed. en facsímil. Stuttgart 1964, IV, III, p. 385 y sigs. Ya entre 1773 y 1777 había denominado Kant al éter «madre nutricia de todos los cuerpos y fundamento de toda cohesión». (*Refl*. 44; XIV,295.) <<

[46] Hoy definimos precisamente a los sólidos «como sustancias cuyas partículas se agrupan en redes cristalinas» (J. Catalá, *Física general*. Valencia, 1973, p. 140) en virtud de los distintos tipos de enlaces atómicos y de fuerzas intermoleculares (como las de Van der Waals). Kant define en los *Pr. Metaf*. al cuerpo rígido (mejor que sólido, siguiendo a Euler) como «aquél que resiste con un cierto grado de fuerza al desplazamiento de sus Partes» (IV,327); pero tiene que reconocer como «problema irresuelto» cómo son posibles tales cuerpos (IV,329), posibilidad que ahora va a intentar explicar en base al éter. <<

[47] Es absurdo, dada la divisibilidad infinita de la materia (*MA*, IV,303); un punto físico tendría una impenetrabilidad absoluta, lo cual es una *qualitas occulta* (*MA*, IV,502). <<

[48] La diferencial de velocidad de un cuerpo que crece a intervalos temporales en proporción a la solicitación de una fuerza impresa es denominada por Kant «momento de aceleración» (*MA*, IV,551). Su velocidad es infinitamente pequeña (de lo contrario, el cuerpo alcanzaría en un tiempo finito una velocidad infinita), y cesa cuando lo hace la fuerza impresa: «El momento de Kant no es otro que el *conatus* leibniziano, es decir, la diferencial de velocidad.» (J. Vullemin. *Phys. et mét. Kant*. PUF. París, 1955, p. 323). Ya en la primera *Crítica* había enlazado Kant su concepción física del momento con los principios trascendentales: «Todo cambio es posible, por consiguiente, sólo en virtud de una acción continuada de la causalidad que, en la medida en que es uniforme, se denomina un momento.» (*KrV*. B 254/A 208-9.) <<

[49] Se refiere al *Phaedon* de Moses Mendelssohn (1729-1786), en donde éste «perspicaz filósofo» advertía de la debilidad de los argumentos sobre la inmortalidad apoyados en la simplicidad del alma. Mendelssohn notó que el alma podría experimentar una paulatina *remissio* (como en el caso del grado intensivo de las fuerzas) hasta extinguirse por *elanguescentia*. *Vid*. la *Refutación de la prueba mendelssohniana de la permanencia del alma*, en *KrV*, B 413 y sigs. <<

[50] Mezcladas con consideraciones tomadas de los *Pr. Metaf.*, aparecen a veces reflexiones en lomo a los problemas de la *Crítica del Juicio* (obra que, sin embargo, no se cita explícitamente en *O. p.*). Es como si Kant siguiese dos investigaciones distintas, esperando encontrar el punto de unión. Aquí se refiere al § 65 (*«En cuanto fines naturales, las cosas son seres organizados»*), y muy especialmente a *KU*, V,374 (naturaleza como *Analogon* del arte). *Vid*. también *infra* XXI,407. <<

[51] Esta famosa distinción se encuentra en Spinoza (*Etica* I. prop. XXIX, escolio): «Por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí... Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios... esto es, todos los modos de los atributos de Dios» (ed. V. Peña. Ed. Nacional. Madrid, 1975, p. 83-4). Pero, habida cuenta de que Kant hace de la inmortalidad del alma esa *natura naturata*, su distinción recuerda, mis bien, a la cuádruple división de Juan Escoto Erígena (*De divisione naturae*; cf. E. Gilson, *La filos, en la edad media*, p. 194). El alma sería la *natura creata et creans*: conjunto de las ideas arquetípicas, lo cual enlaza de algún modo, con la idea del hombre como dueño y habitante del mundo, del legajo I (XXI,27). Sin embargo, no hay que olvidar que este instinto «hiperfísico» es infructuoso. Kant llegará a decir que el concepto spinozista de Dios y el hombre es *conceptus fanaticus* (XXI,19). <<

[52] La *Def.* I del L. I. de los *Principia* newtonianos es, precisamente: «Quantitas materiae est mensura eiusdem orta ex illius densitate et magnitudine conjunctim.» (*Opera* II, p. I). Esto es: $m = dV$. El atomismo de los *Principia (L*. III, *Reg*. III; *Opera*. III, p. 3) permite una estimación de la densidad; pero el dinamismo cualitativo de Kant sólo admitirá la medida de la cantidad de materia por el *peso* (ver *infra* XXII,208). La mención de Laplace remite a la *Exposition du système du monde* (1796). Para las razones por las que se rechazan los puntos materiales, *vid*. nota 47. <<

[53] El problema de la afinidad [*Verwandtschaft*] constituye un punto fundamental del criticismo, correspondiendo de algún modo al de la *harmonía* leibniziana. Ya en la primera *Crítica* reconocía que la subsunción de la naturaleza (que muestra una afinidad empírica) a las reglas necesarias de la afinidad trascendental era algo aparentemente «extraño y sin sentido» (*KrV*, A 114). Precisamente para evitar este *saltus mortale* es por lo que recurre

ahora a la *Transición*. Adviértase, en efecto, que no se pretende aquí encontrar afinidad entre lo *a priori* y lo empírico, sino entre lo primero y la conciencia de su aplicación a lo empírico. Nos movemos, pues, dentro del ámbito apriórico: en un caso, *constitutivo*, pero en general; en otro, *problemático*, pero *in concreto*. <<

[54] Kant parece querer justificar la insatisfacción intima que sentía ante sus *Princ. Metaf.* (insatisfacción agudizada por las críticas adversas, como la aparecida en los *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 191 (1786), y parcialmente reproducida en *O. p.* XXI,416 —no traducida en esta ed.—), aduciendo que sus incursiones en la física no eran sino ejemplos. No deja de ser extraña esta excusa en un pensador que había degradado los ejemplos a meras andaderas para quienes carecen de la facultad de juzgar. (*KrV*, B 173-4/A 134). <<

[55] Un paso paralelo de esta importantísima «recuperación» trascendental de la noción racionalista de *omnimoda determinatio* se encuentra en la demostración de la existencia del éter (leg. V, pl. III, pág. 3): «*Existentia est omnímoda determinatio*, dice Christian Wolf, y así, también, al contrario: *omnimoda determinatio est existentia*, como relación de conceptos equivalentes. Pero esta omnimoda determinación *pensada* no puede ser *dada*, pues procede al infinito de determinaciones empíricas. Solamente en el concepto de un *Objeto de experiencia posible*, no derivado de ninguna experiencia, sino que, más bien, la hace posible, es admitida necesariamente realidad objetiva en aquel; no sintética, sino analíticamente según el principio de identidad; [así es admitida] esta *omnimoda determinatio*; porque aquello que en sí mismo es singular es también, en cuanto único, no determinable de varias maneras, sino determinado *para* la experiencia» (XXI,603; no trad. en el *corpas* de esta ed.). La referencia obligada de estos pasajes es, naturalmente, Leibniz, para quien la *determinación omnimoda* tiene un valor capital. Desde un punto de vista estrictamente metafísico, la encontramos en el *Discours de Métaphysique*, §§ 8-9 (*Die phi-*

los. Schriften. Ed. Gerhardt, IV,432-4) y en la correspondencia con Arnauld (especialmente, carta de 28 de noviembre de 1686; *op. cit*. II,74 y sigs.). El mismo punto de vista, referido al problema de la verdad, en *De natura veritatis* (L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits*. París 1903, p. 524-5). También la *omnimoda determinatio* sirve a los esfuerzos de fundar la *scientia generalis* en *Generales Inquisitiones* (Couturat, p. 356 y sigs.), y la matemática universal en *De dyadicis* (a la que alude el pasaje comentado) (*Die mathem. Schriften*. Ed. Gerhardt. VII,228). Igualmente, esta noción es el origen de las discusiones sobre el libre albedrío y el problema del mal (*Theodicée*. en *Die philos. Schriften*, VI,249 y sigs. y 293 y sigs.). (Estas referencias me han sido facilitadas por mi colega y amigo, el prof. Quintín Racionero.) Sobre la importancia en Kant de esta idea (*ideal*, mejor), conectada igualmente con el principio spinozista *omnis determinatio est negatio*, solamente cabe señalar aquí que, al colocar el ideal de la razón en el concepto del Objeto de la experiencia posible, en lugar de en el *ens realissimum* (cf. «El ideal trascendental» en *KRV*, B 599/A 571 y sigs.), es decir, al situar ese ideal en algo *que no es cosa* (ente), Kant señala una posibilidad de escapar a la objeción fundamental de Heidegger y Fink: haber caído en la *ontoteología*; ver al respecto el espléndido *Todo y nada* de Eugen Fink (Sudamericana. Buenos Aires, 1964). Exactamente allí donde Fink denuncia el *viraje* hacia el ente-Dios («sustitución del todo de la realidad por un ente», p. 132) es donde se sitúa la genial corrección kantiana. El éter no es una cosa, sino aquello que permite que algo así como «cosa» tenga sentido: el todo de la experiencia pensado problemáticamente: una idea de la razón, dada *a priori*. Lo curioso es que ya en la primera *Crítica* había atisbado Kant la solución, aunque los intereses de la crítica a la *Metaphysica specialis* le desviaran inmediatamente. Dice allí, en efecto: «Toda la multiplicidad de las cosas es solamente un modo, igualmente diverso, de limitar el concepto de la realidad suprema que es su sustrato común, *igual*

que todas las figuras son sólo posibles en cuanto modos diversos de limitar el espacio infinito» (B 606/A 578) subr. mío). Lo que hace ahora Kant es extender para la física, y por ende, para las cosas existentes, lo que se admitía sólo para la geometría (figuras), en estrecho paralelismo con la transformación del *movimiento trascendental* (B 154, n.) —válido para la construcción de figuras— en compendio de fuerzas motrices. Una reflexión contemporánea al pasaje comentado insiste en el hecho de que: «Yo puedo decir, ciertamente: todo lo efectivo está omnímodamente determinado, pero no: todo lo omnímodamente determinado es efectivo. Se trata sólo de un pensamiento [*ein gedanke*]» (*Refl*. 6384; XVIII. 698, cf. *Refl*. 6381-3). En lo que Kant parece no haber reparado es en el hecho de que el Principio *no* puede ser analítico, ya que precede y sustenta al mismísimo Principio de contradicción (del que deriva el de determinabilidad: si algo es determinable es porque se anticipa la determinación omnímoda); esto ya lo apreció, sin embargo, en la primera *Crítica*: «El *Principium* de la determinación omnímoda se refiere, pues, al contenido, y no meramente a la forma lógica. Es el principio de la síntesis [¡!] de todos los predicados que deben hacer el concepto completo de una cosa, y no sólo el de la representación analítica, por uno de los predicados contrapuestos, y contiene una presuposición trascendental, a saber: *la de la materia* de *toda posibilidad*, que debe contener *a priori* los *Data* de la posibilidad *particular* de cada cosa» (B 601-I/A 572-3; subr. mío). ¡Kant prefiguraba aquí la solución, y sin embargo se desvió hacia el *ens realissimum*! Y ello porque el Principio de Identidad (aquí aludido) *no* es sólo analítico, pero tampoco sintético en el sentido de que sea construido en una intuición. Es una Síntesis previa a toda síntesis particular: la *realización* e *hipostasiación* de la unidad sintética de la apercepción; de ahí que Kant se vea llevado, posteriormente, a poner como fundamento de toda síntesis la composición [*Zusammensetzung*], que es una autoposición [*Selbstsetzung*]; *vid*. el cap. 2 de la tercera parte. Adviértase, por últi-

mo, que *todas* las propiedades del éter son *negativas*: ¿será muy audaz lanzar la pregunta de si, a través de especulaciones científico-naturales, Kant no habrá entrevisto aquí el Ser (pliegue: *Zwiefalt*) de Heidegger? Ya se han descubierto profundas conexiones (y en torno, justamente, a la conjunción de idea y existencia) entre el *O. p.* y *Ser y tiempo (vid.* Hans Hcyse, *Idee and Existenz in Kants Ethiko-Theologie*; «Kant-St.» 40 (1935) 101-117), pero yo creo más interesante buscarlas también en el (llamado) segundo Heidegger. <<

[56] El éter de la física dieciochesca es considerado como algo parecido al aire, pero más sutil. En concreto, este punto debe haber sido tomado por Kant de las *Cartas a una Princesa de Alemania*, de su admirado Karl Leonhard Euler que, en la carta XIX, dice del éter que es un «fluido bastante semejante al aire, con la diferencia de que el éter es incomparablemente más sutil y elástico». (*Lettres*… t. I. París, 1787 (nueva ed.; 1.ª en 1773), p. 77). El mismo Kant se refiere, implícitamente («el éter de los nuevos físicos») a esta concepción de Euler en *KU*. V,467. Por lo demás la diferencia es ya notoria. En 1790 (y en los propios *Princ. Metaf.*, IV,534) creía todavía Kant en un éter material que, si no podía ser experimentado, no por ello dejaba de ser objeto de experiencia posible, a la espera de instrumentos más refinados (un «objeto» así seguían buscando Michelson y Morley con su interferómetro, en su crucial experimento de 1895). Ahora se designa al éter como «idea de una materia». Sin embargo, y hasta fines de 1798, el éter se seguirá teniendo por una *hipótesis* conveniente para la explicación de los fenómenos. Una hipótesis es una opinión conectada, como su fundamento explicativo, «con algo efectivamente dado [*wirklich*] y, en consecuencia, cierto» (*KrV*, B 798/A 770). Pero hay aquí algo extraño (si no contradictorio): según la *Segunda Analogía* de la experiencia (*KrV*. B 232/A 189 y sigs.), el fundamento debería ser del *mismo orden* que lo fundado, y si nuestros sentidos fueran más finos deberíamos poder llegar a

la intuición empírica del objeto (Kant pone como ejemplo a la materia magnética, en los *Postulados: KrV*, B 273-4/A 2256). Toda hipótesis prueba, pues, la existencia de un objeto *comparative a priori* (*ibid*) —podemos, p. e., calcular la masa de un cuerpo suspendido de una máquina de Atwood, aunque ese cuerpo nos sea imperceptible, siempre que conozcamos la masa del otro cuerpo suspendido—. Pero ¿cómo aceptar un éter hipotético que es de distinto orden, por principio, que los objetos de experiencia? Kant se debatirá con este problema, hasta aceptar audazmente la prueba apagógica, indirecta, de la «existencia» del éter (*vid. infra* XXI,544 y, en general, el cap. 4.º de esta primera parte). Para la idea del éter como fundamento de la cohesión, *vid. supra*, nota 45. <<

[57] El tipo de movimiento del éter, por impactos [*Stösse, concussiones*] es una parte realmente débil de la argumentación kantiana (que quiere combinar su dinamismo antiatomista con la fuerza viva de Huyghens). En efecto, ese *motus tremulus* (de que se nos habla ya en *MA*, IV,483), que tiene su origen en los remolinos cartesianos, fue establecido por Chr. Huyghens en su *Discours de la cause de la pesanteur* (conclusión del *Traite de la Lumière*, 1690), como producido por impactos, aunque probablemente Kant haya tomado esta concepción del *Physikalisches Wörterbuch* de Gehler (t. III (1790) p. 896 y sigs.). Sin embargo, ya entre 1773 y 1775 hablaba Kant «del impacto en los remolinos» (*Refl*. 43; XIV,234). En todo caso, el movimiento por colisión supone necesariamente que el éter conste de *partículas* (como coherentemente había defendido Malebranche), lo cual entra también en colisión con la continuidad del éter (y de toda materia, en general, que sólo cualitativamente es heterogénea, según Kant). Parece que Kant no quiere —o no puede— prescindir de esas «finas partículas» en colisión originaria debida a la fuerza de repulsión (como respuesta a la atracción primordial), que tan buen resultado dieron en la *Historia General de la Naturaleza* de 1755 (I. 264-

5). Por lo demás, este pasaje —como todos aquéllos que hablan de la génesis del movimiento o del mundo— recuerda fuertemente la obra juvenil, con terminología madura y «aggiornata», por supuesto.

Con respecto a la fuerza viva del impacto, *vid. supra*, nota 41. <<

[58] La definición de fluidez se encuentra también en los *Pr. Metaf.*: «Una materia es fluida cuando sus partes pueden cambiar de posición en razón de una fuerza motriz, por pequeña que sea, con independencia de la cohesión mutua entre sus partes, y por grande que ésta sea» (IV,526). Como esta definición supone la falta de elasticidad, sigue siendo adecuada actualmente: un fluido perfecto será aquél en «que sea nulo el trabajo de deformación (sin cambio de volumen)», (J. Catalá, *Física general*, p. 160.) <<

[59] Las vacilaciones de Kant sobre la manifestación física del éter (como calórico o como luz) le llevarán a aceptar ambas «materias» como modificaciones distintas de una misma base (*vid.* inmediatamente después, XXI,381 y espec. XXII,214). Por lo demás, ya Euler había visto a la «matière de la chaleur» (*Lettre XIX. op. cit.*, p. 79) y a la «lumière» (*Lettre XX, op. cit.*, p. 80) como manifestaciones del éter, hablando cuidadosamente de su movimiento como «agitación» (p. 80), para evitar el atomismo (cf. nota 51). Casi todas las características *físicas* del éter kantiano se encuentran ya en Euler (penetración, correlato de atracción, etc.). <<

[60] Curiosa explicación de las manchas solares sostenida, de algún modo, incluso por William Herschel. La razón de que aparezcan manchas negras no se debe, ciertamente, a su absorción de luz, sino a la diferencia de temperatura entre la superficie solar (6.000°) y la de las manchas (4.000°): «el ojo humano no ve la luz de un modo absoluto, sino que juzga el brillo por compara-

ción con el entorno». I. Asimov, *Cien preguntas…* Alianza. Madrid, 1977, p. 152. <<

[61] La fricción (*Reibung*) es precisamente la primera propiedad de los sólidos, según Kant (de hecho, se sigue lógicamente de la definición de solidez, pues «fricción es aquello que impide el desplazamiento de unas materias por otras» (IV,527), o de unas partes por otras). <<

[62] Kant ha lomado la idea de la irradiación del calórico, que sirve de *medium deferens*, de J. A, de Luc, *Idées sur la Méthéorologie* (1786), pero no directamente, sino a través de una recensión de las *Göttingischen Anzeigen*, I (1788) 417-432. Para referencias a De Luc en este punto, *vid*. XXI,299 (no trad. en esta ed.) y la *Refl. 65* (XIV,484 y sigs.) <<

[63] Una concisa reflexión —algo posterior: noviembre de 1797— enlaza estos temas: «Gravitación, luz y calórico son las tres materias difusas como un *continuum* por el entero espacio cósmico, y por su acción son puestos los cuerpos en comunidad. (Pues el calor penetra completamente a toda materia.) El calórico puro, sin luz, no calienta. Pero puede ser la causa de toda fluidez. Quizá [es] magnético» (*Refl*. 79; XIV,525). Aunque estas ideas estaban ampliamente difundidas entre los físicos de la época (espec. alemanes), Kant parece haberse basado en el *Journal der Physik* de Fr. A. C. Gren y —en la época de la reflexión citada— en la 3.ª ed. de su *Grundriss der Naturlehre* (1797), fuente de inspiración (junto con el *Wörterbuch* de Gehler) de las consideraciones kantianas sobre estos temas. La expresión *Feuerluft* (aire ígneo) es utilizada sobre todo por Carl Wilhelm Scheele en sus *Chemische Abhandlungen von der Luft und dem Feuer* (1777): se trata, precisamente, del oxigeno. Pero ni él ni J. Priestley (que también descubrió, independientemente, el oxigeno) aceptaron nunca haber descubierto ese elemento. Priestley creía (como Scheele) que se trataba de aire deflogisticado (cf. A. Mieli, *Lavoisier*. Espasa Calpe. Buenos Aires (1948[2]). Kant conocía los trabajos de Lavoisier

(llega a establecer una comparación entre el *principe oxygène* y el *phlogiston* de Stahl en la *Refl*. 66 (1788-9) XIV,489). La confusión entre el oxigeno (que abre la química moderna) y el viejo elemento fuego (que enseñoreó la alquimia) resulta ciertamente digna de meditación. Kant mismo ha enlazado fuego y éter, en su *Refl*. 54 (179¿): «El elemento del fuego es aquello que hace, en mayor medida, que el éter se difunda» (XIV,449). Cf. *infra*, nota 79. <<

[64] Como es bien sabido, ésta es la ordenación clásica de las grandes obras críticas kantianas (en donde se comienza —como aquí se intentará también, repetidas veces— por un prólogo y una introducción). <<

[65] Efectivamente, el mandato (paso de la metafísica a la física) se encuentra en la *Arquitectónica* de *KrV (Doctrina Tr. del Método*, cap. III) y especialmente en B 87S-6/A 847-8. El lugar que deberá ocupar la ciencia de la *Transición* es el de la *Physiologia rationalis*. Pero la matización que realiza el pasaje que ahora comentamos es altamente relevante. En la primera *Crítica*, el movimiento (*motus*) era considerado un concepto empírico (B 107/A 81) a pesar de que una importante nota a pie de página (en la 2.ª ed.: B 154, n.) introducía el concepto de *movimiento trascendental* (descripción del espacio por el sujeto). Ahora, se distingue: la manifestación del movimiento es sensible: su causa eficiente (en un momento dado: cuándo surge un movimiento) no puede anticiparse *a priori*; pero *sí* puede anticiparse *que* hay movimiento, a partir de las relaciones entre las fuerzas motrices originarias. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Escrito al margen. <<

[b] Fin de interpolación. <<

[a] Escrito al margen derecho de la página, se trata de una reelaboración de § I, como hace notar el propio Kant mediante una señal. <<

[b] Margen superior. <<

[66] Como recuerda G. Holton (*Fundamentos*… p. 86-7): «A primera vista este método [el de la balanza de brazos iguales] parece simple y evidente, pero de hecho es conceptualmente sutil.» En efecto, lo que la balanza mide es la *masa gravitatoria* (igualamos la masa desconocida: m_x con el peso combinado de las masas patrones: $m_s\,g$ —siendo g la aceleración de la gravedad—). Este método es preferible al pesaje mediante balanza de resorte (como subrayará con acierto Kant, *vid. infra* XXII,268, n… aunque en estos pasajes (XXI,210) aún los trate como equivalentes). Este tipo de balanza mide la *masa inerte*. Aunque los valores son idénticos, la física clásica no pudo sino establecer una igualdad meramente accidental. Pero: «la contestación de la física moderna es justamente la opuesta: la identidad de las dos masas es fundamental, y constituye un dato nuevo y esencial que conduce a una comprensión más profunda de la naturaleza. Éste fue, de hecho uno de los datos más importantes de los que surgió la llamada teoría de la relatividad» (A. Einstein y L. Infeld, *The Evolution of Physics*. Nueva York, 1942, p. 36). Digamos simplemente que esa *identidad* arruina la concepción kantiana —y no sólo kantiana — (en cierto modo supone, dicho brevemente, una vuelta a la geometrización de la física) y que, en consecuencia, el filósofo era plenamente coherente al desechar la masa inerte. Una muy profunda investigación sobre el principio de equivalencia de la gravitación y la inercia, en S. Weinberg, *Gravitaton and Cosmology*. Nueva York, 1972. <<

[67] Si entendemos aquí por magnitud el volumen del cuerpo («contenido espacial»; *MA*, IV,525) y por densidad el contenido material, la razón de Kant para rehusar el péndulo como medida del peso parece clara: la densidad difiere en grado de intensidad (llenado) según las estofas y, sin embargo, esta diferencia no aparece en el movimiento pendular, que se limita a medir el *momento*: «la intensidad [*momento*] de velocidad adquirida en el descenso

por un arco es igual a la que puede hacer subir al mismo móvil por el mismo arco» (Galileo, *Consideraciones y demostr*., Jornada 3.ª. Ed. Solis-Sádaba. Ed. Nacional. Madrid, 1976, p. 291). Al problema de la oscilación pendular de un cuerpo finito había dado ya Huyghens una solución correcta en 1673. <<

[68] Las palabras de Kant recuerdan aquí a su teoría de la *Historia general de la notar*, (versión moderna del *clinamen* epicúreo): «A través de esta fuerza de repulsión… los elementos que caen hacia el centro de atracción, se desvían lateralmente del movimiento rectilíneo (vertical)» (1,265). <<

[a] En el margen superior de la página. <<

[69] El procedimiento kantiano en esta fase del *Übergang* consiste en «la diferencia de naturaleza que Kant pone entre las fuerzas que *presuponen* el movimiento de una materia dada (mecánicas) y las fuerzas, idealmente *anteriores* a toda materia sensible y originariamente constitutivas de ella, que son puramente dinámicas» (Mathieu, p. 78, n.º 1). <<

[70] Las vacilaciones sobre el estatuto de los cuerpos orgánicos llevan a Kant —al menos hasta 1798— a expulsar a esa doctrina de la *Transición* (XXI,474, 403. 407). En este pasaje, sin embargo, parece relegarse su tratamiento al (proyectado) sistema del mundo: primeros indicios de inclusión de estos temas en la *Transición*. <<

[71] El argumento se encuentra ya en la *Observ*. al *Teor. 6* de la *Dinámica (MA*, IV,511). *Vid. supra*, nota 42. <<

[72] La argumentación parece apoyarse en una *petitio principii*: los atomistas argüirían que las partículas llenan el espacio por su sola presencia, sin necesidad de fuerzas repulsivas (si éstas se aceptan, se sigue lógicamente el continuismo). El error de éstos es más profundo, y descansa en la anfibología de «atribuir lo que pertenece necesariamente al procedimiento de la construcción de un concepto, al concepto en el Objeto mismo» (*MA*, IV,505).

La crítica va dirigida contra Descartes y Lamben, y también contra sí mismo (*Monad. Physica; Prop. V, Theor*. 1,480). En última instancia, Kant salva así la autonomía de la *Dinámica*, pero al precio de haber confundido la presión con su supuesta fuerza: la repulsiva. <<

[a] El asterisco remite a una nota que Kant dejó en blanco. <<

[73] J. S. T. Gehler (1751-1795), fue autor de un influyente *Physikalisches Wörterbuch* (1791), en el cual, y bajo la voz *Zurückstossen* polemiza con los *Principios metafísicos* kantianos, intentando demostrar cómo, por la sola fuerza atractiva radicada en cada cuerpo, pueden explicarse los fenómenos físicos. Por otra parte, si Kant pretendía explicar la atracción intercorpuscular por el movimiento vibratorio originario del éter, ¿no supone esto que también el éter tiene una fuerza de repulsión? ¿Cómo no desaparece, entonces, el éter mismo, con lo que la atracción no tendría sentido? Gehler admite que la repulsión sea tratada como mera idea matemática, un cómodo modo de representar o designar los fenómenos. La impenetrabilidad se explica por la simple existencia de la materia en el espacio (pero, de este modo, retrocede a la vieja concepción cartesiana de la *res extensa*). El artículo de Gehler ha sido recogido como apéndice en la obra de B. Tuschling (p. 191-6), citada en *Bibliogr*. Ver también, *infra* XXI,480-1, una transcripción del *Diccionario* (voz *Wärme*), hecha por Kant. <<

[b] Al margen inferior derecho. <<

[74] La capilaridad será estudiada más detenidamente en el § 9 (*vid. infra* XXI,249 y sigs.). <<

[75] Ya entre 1775 y 1777 había anotado Kant: «El primer estado es el de la fluidez (*originaria*: éter), y de él (proviene) la solidez» (*Refl*. 45a; XIV,407. Cf. también XIV,298, 35-6). Es notable que la ciencia haya tomado justamente el camino inverso: «la analogía entre los sólidos y los líquidos… es tan grande que hoy se habla del estado *cuasi cristalino* de los líquidos y su estudio se

hace desde el punto de vista de su semejanza con el estado sólido» (J. Catalá. *Física general*, p. 160). <<

[76] Mathieu (p. 82, n.° 2) señala *ad loc.* cómo expresiones semejantes llevaron a Krause (*Das nachgelassene Werk*…, p. 172-6), que intentaba «salvar» a Kant, a ver en *O. p.* una anticipación de la teoría mecánica del calor, de Mayer. Pero ya Adickes (p. 460-4) había refutado esa interpretación, que llevaría irremisiblemente a hacer del éter un *medium* que actúa mecánicamente. <<

[77] El éter no es elástico (según se señala en la página anterior: XXI,213) si entendemos su elasticidad como derivada (*vid. supra.* nota 23). Si lo es, (como ya había señalado Euler, *Lettre XIX (Lettres… op. cit.*, p. 77), si entendemos su elasticidad como originaria (fuerza de repulsión: *realidad* del éter). Ciertamente, el éter se convertirá —a pesar de todas las matizaciones— en una cosa paradójica, hasta que Kant advierta que no puede tratarse de una materia más, sino de la condición de posibilidad de la materia misma. <<

[a] Unas diez líneas más abajo, escrito perpendicularmente. <<

[78] Kant parece apuntar aquí a la teoría cinética del calor, de Mayer y Joule. Pero es sólo apariencia: el calor tiene una sede material [*Wärmematerie*] que, unida a los cuerpos, los hace dilatarse. <<

[b] Tachado por Kant. <<

[79] Carl Wilhelm Scheele (1742-1788), descubridor del oxígeno y defensor de la teoría del *flogisto (Chemische Abhandlungen von der Luft und dem Feuer*, Leipzig, 1777). Ya hemos hablado de él en la nota 63. Scheele creyó que el «aire» descubierto no era sino «aire del fuego» (*Feuerluft*). Si la llama arde en ese «aire» con más facilidad, ello se debería a que absorbe con mayor avidez que cualquier otro cuerpo el flogisto de que está privado. En su excelente comentario a las *Reflexionen zur Physik und Chemie* de Kant, Adickes muestra convincentemente cómo el filósofo apro-

vechó en gran medida los descubrimientos de Scheele. *Vid*. XIV,449-457 (notas de Adickes) y la *Refl*. 54, (179¿); XIV,449. Con respecto al *caveat* de Kant en este pasaje, *vid*. XIV,455. <<

[80] No he logrado averiguar a qué pueda referirse Kant. También la Ac. confiesa: *Nichts ermittelt*. («Nada averiguado») (XXII,818). <<

[81] Se refiere a la fuerza manifiesta en la cohesión: elasticidad inversa y derivada, que actúa superficialmente. Cf. *supra*, nota 23. <<

[82] La distinción entre los dos tipos de materia evita la ambigüedad de XXI,476 (cf. nota II). <<

[a] *Sie* no puede referirse a «materia» (pues sería contradictorio). Se supone equivale a «calor» (*Wärme*, femenino). <<

[b] Signatura de Kant. <<

[83] Las consideraciones que siguen, en torno a la capilaridad y la formación de gotas, apenas tienen valor científico (ya en la época de Kant, Laplace había establecido el valor de la presión capilar —presión normal a la curvatura de la superficie liquida —), y se dirigen a «probar» que el éter es la causa de los fenómenos más diversos. Como ya señaló Adickes (XIV,431): «Apenas es necesario señalar que todas estas afirmaciones relativas a la presencia o ausencia del éter en estos o aquellos cuerpos no expresan hechos de experiencia, sino que son tan sólo construcciones aprióricas o, si se quiere mejor, asunciones hipotéticas.» Naturalmente, la debilidad de las asunciones kantianas no descansa en su carácter apriórico, sino en la falta de lo que Margenau ha denominado *fertilidad lógica*: «El modelo entero es lógicamente estéril (cuando) no hay nada que el científico pueda derivar de él, ni nada que pueda comprobar por medios empíricos. La teoría señala el caso, sin más; su aceptación o rechazo no conlleva diferencia alguna en nuestra experiencia P[erceptual]» (H. Margenau. *Open Vistas*. New Haven, 1964, p. 12). <<

[*] Pues por lo que concierne al fluido meramente elástico —según cabe pensar—, la elasticidad podría tener el grado máximo de fuerza expansiva en una cápsula que contenga dicho fluido (o al menos podría pensarse en ello), pero con la menor densidad y porción de materia, de modo que su cantidad de materia podría ser considerada, en un determinado volumen, como nada, y la materia misma, por consiguiente, como imponderable. <<

[84] Kant parece referirse aquí al experimento conectado con la ecuación fundamental de la hidrostática; en una masa liquida en equilibrio, otra masa liquida sumergida, contenida, p. e. en un cilindro, sufrirá (al no haber aceleración horizontal) una misma presión en lodos los puntos del borde del cilindro, pues la suma de todas las fuerzas horizontales será nula. Pero como tampoco hay aceleración vertical, la suma de las fuerzas verticales será igualmente nula. Como estas fuerzas son la de gravedad o peso, y las fuerzas de presión, es inexplicable que Kant hable aquí de una atracción a distancia «que suscita movimiento». Lo que sí parece claro es que le interesa probar que el equilibrio del liquido sumergido se debe a la interacción del calórico y la gravedad, y que la sola actuación de esta última no explica el fenómeno (*vid.* poco después; XXI,249; 10). <<

[a] Al margen derecho. <<

[85] Estas características de los sólidos revelan el grado mayor de acercamiento, en ellos, a los líquidos (que tienen una desplazabilidad perfecta); en los *Princ. Metaf.* estas propiedades son resumidas bajo el nombre de *viscositas*, entendiendo por ello el grado mínimo de rozamiento permisible en un sólido (*MA*, IV,527). <<

[86] Alusión a la polémica en torno a la causa de la gravedad: si era adscrita a la materia como algo esencial a ella, «en el sentido de Epicuro» (Carta 2.ª de I. Newton a Bentley, en *Opera* IV, VII;

p. 438), esto podría llevar a un mecanicismo atomista. Si, por el contrario, era conferida por Dios («la mediación de algo distinto, que no es material»), esta hipótesis afianzaba el teísmo. (Aunque Newton parece más cerca de esta última asunción, zanja abruptamente la polémica: «la causa de la gravitación es algo que yo no pretendo conocer»; *op. cit*., p. 437.) <<

[87] Para una explicación científica de la capilaridad (que, en lo que se me alcanza, nada tiene que ver con la propuesta por Kant: la depresión del liquido está en razón del radio del tubo, y la altura que alcanza se expresa por la ley de Jurin), *vid*. J. Catalá, *Física general*, p. 183-4. Por lo demás, Kant se sitúa explícitamente en contra de concepciones científicas correctas, que conocía (cf. XIV,497), como la ley de la capilaridad, enunciada ya por Pet van Muschenbrock, *Diss. physica experimentalis de tubis capillaribus vitreis* (en *Physicae experimentales, et geometricae… dissertationes*, 1729; cap. II): «Sunt altitudines Aquae in his tubis accurate in inversa ratione diametrorum tuborum.» *Vid*. también Gehler, *Wörterbuch* (1789) 11,545-52. <<

[a] Escrito por Kant, sin referencia, al margen izquierdo. <<

[b] A partir de aquí, escrito encima del texto de la página siguiente, al margen inferior. <<

[88] La formación de pompas de jabón depende de la tensión superficial y la densidad del liquido, y su explicación constituye un problema de mínimos (cálculo de variaciones). *Vid. C*. Vernon Boys, *Las burbujas de jabón* (en SIGMA 2, pp. 169-178). <<

[89] El fenómeno de la congelación del agua parece desbaratar, en efecto, la explicación kantiana. La explicación está en que, aunque se da aumento de volumen, «las moléculas de agua están dispuestas en una formación especialmente laxa, en una formación tridimensional que en realidad deja muchos “huecos”. En la fusión, el agua líquida ocupa menos espacio que el hielo sólido, a

pesar de los empujones moleculares» (I. Asimov, *op. cit.*, p. 180). <<

[a] Al margen inferior, unido por una señal a este apartado. <<

[a] Mitad del margen derecho. <<

[90] Se trata de un aparato para medir la elasticidad del aire, «inventado» por Kant en 1794, según cuenta Wasianski (p. 163 y sigs., *vid. Bibliogr.*): dos tubos de cristal, de calibre desigual, abiertos por un extremo y doblados en un ángulo de 45°. El tubo más grueso tendría ½ de pulgada de diámetro, y el más fino sería un capilar, lleno de mercurio hasta media altura. El instrumento estaría fijado a una plancha, a la cual sería perpendicular el tubo grueso, mientras el capilar estaría dividido en una escala de 100°. Al descender la elasticidad del aire, el mercurio bajaría en el capilar, y al ascender subiría. Pero Wasianski informa también que el experimento fracasó, lo que no obsta para que Kant —como vemos por el pasaje— pensara construir otro nuevo. <<

[91] Kant parece aludir aquí a la polémica entre Leibniz y Huyghens sobre las causas de la formación de gotas, poniéndose al lado del último, que pensaba «que la redondez de la gota es causada más por un movimiento interno que por la impulsión de la materia circundante» (Leibniz, *Mathem. Schriften (Correspondance)*. Gerhardt 11,150) Cf. XIV,44S. Por lo demás, la semejanza de la teoría de las gotas con la cartesiana (*Princ. Philos.* IV, 19) es tal que, según Adickes (p. 533. n. I): «salta a la vista». <<

[a] Escrito al margen izquierdo del título. <<

[a] Los dos párrafos siguientes, al margen izquierdo. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[92] La página que Kant deja en blanco corresponde a la *Observación general de la Dinámica*, de los *Principios* (IV,528), donde se dice: «que también pueden ser definidas como materias fluidas, en cuanto tales, aquéllas en que cada punto tiende a moverse en todas direcciones con la misma fuerza con que es presionado en

una dirección cualquiera». Se trata del conocido Principio de Pascal: «La presión aplicada en un punto cualquiera de un fluido se transmite, sin variación, a lodos los puntos del mismo.» Cf. J. Catalá. *Física general*, p. 163. <<

[a] Margen superior. <<

[93] Esta breve anotación señala la preocupación de Kant por encontrar un modo de probar la existencia del éter. Para la distinción, *vid. infra* XXI,541. <<

[94] Como en otras ocasiones, Kant escribe esta breve anotación para recordar que debe tratar el tema con mayor amplitud. Para la tesis «hay una vida después de la muerte», *vid. infra* XXI,344 y sigs. La prueba de la «existencia» de Dios bajo el respecto práctico es presentada en el cap. 1.° de la cuarta parte de esta edición. <<

[95] Presumiblemente, porque la mano produciría un rozamiento, con aumento de calor (paso del calórico al agua: presión de deformación). <<

[96] Esta idea, extraña a la física moderna, supone una vuelta a las teorías anaxagóricas: «Dice, en efecto, Anaxágoras que "en todo hay parte de todo" y que "cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía"» (DK 59/A 41; en *Los filósofos presocr. II*. Gredos. Madrid, 1979, p. 340). Lo nuevo es, aquí, el papel del calor originario (y originante), que parece haber tomado Kant de Michael Hube, *Vollständiger und fassliche Unterricht in der Naturlehre*. La idea se encuentra ya en la *Siris*, de Berkeley: «Las originarias partículas productoras de olores, sabores y otras propiedades, así como de los colores, están, puede sospecharse, contenidas todas y entremezcladas en ese originario y universal semillero de fuego puro elemental» (Ed. de A. C. Fraser; Vrin. París, 1973, p. 162). Hay sugestivas concomitancias entre el fuego berkeleyano y el calórico, que han sido puestas de relieve por M. Rossi, *Saggio su Berkeley*. Barí, 1955, p. 317-74. <<

[97] Creo que Kant se refiere aquí, con formulación un tanto extraña («presión del propio peso»; no he localizado la cita, si es que lo es), al Teorema de Torricelli: bajo la sola acción de la gravedad, la velocidad de salida de un liquido por un orificio relativamente pequeño, practicado en una pared delgada, es igual a la que adquiriría un sólido cayendo libremente en el vacío desde la superficie del liquido al centro del orificio. Por lo demás, el Teorema pertenece a la hidrodinámica. Hoy entendemos por hidráulica «la aplicación práctica de la hidrodinámica a la ingeniería» (E. B. Uvarov y D. R. Chapman, *A Dictionary of Science*. Penguin. Londres, 1977, p. 186). <<

[98] Es posible que Kant se refiera a la contracción efectiva de la vena liquida, al salir del orificio, producida por rozamientos y adherencias del liquido con aquél. Pero no es improbable que achacara esa desviación a las fuerzas repulsivas. Los términos empleados son, curiosamente, muy parecidos a los del escrito juvenil de 1755 para explicar la cosmogénesis: «los elementos que caen… se desvían lateralmente del movimiento rectilíneo» (I,265). Cf. nota 68 y también *infra* XXI,264. <<

[99] El *motus tremulus* [*Bebung*] era asignado en los *Pr. Metaf.* al movimiento reciproco —no progresivo— de una materia: «como las vibraciones de la campana o del aire por el sonido» (*MA*. IV,483). Ya Euler había comparado las vibraciones del éter, productoras de luz, con las del aire, productoras de sonido (*Lettre XIX, op. cit.*, p. 78). <<

[a] En su lugar, antes escrito: «fluido». <<

[b] Añadido al margen: «de un cieno elemento». <<

[100] Fiel a su neoanaxagorismo, Kant piensa que el agua, al entrar en contacto con el vidrio, se convierte en un fluido *distinto* que, al ser más ligero, se eleva. Así, por efecto del calórico, se explicarían otras disoluciones y combinaciones químicas, lo que no deja de recordar las transformaciones de la alquimia. <<

[a] Se refiere a las paredes del tubo. <<

[b] Margen derecho. <<

[101] Kant se refiere probablemente a IV,528. Ver nota 92. <<

[*] A propósito, merece la pena eliminar el error originado por la presunta analogía de las fuerzas hidrodinámicas, encientes cuando se llenan de agua conductos huecos y estrechos, con los fenómenos de capilaridad. Según la observación de Hales[102], los guisantes secas atraen el agua con tal violencia que la dilatación resultante levanta los más grandes pesos; cuñas secas de madera, mojadas con agua, pueden llegar a agrietar muelas de molino, del mismo modo que los árboles, cuando echan sus ralees bajo tierra en la grieta de un muro, destruyen con su crecimiento el edificio, o al menos lo dañan [103]. Pero de ningún modo pueden estos fenómenos [*interrupción*]. <<

[102] Stephanus Hales (1677-1766), doctor en Teología de Oxford e investigador natural. Su obra más importante es la *Vegetable Staticks* (Londres, 1727; trad. alem. 1748). También estudió problemas de estática animal, movimientos sísmicos, etc. Cf. Adickes, *Kant als Naturforscher* (1925) II,54 y 63.) <<

[103] Estos ejemplos se encuentran ya en el *Danziger Physik-Nachschrift* 27 (cit. en XIV,322). Las experiencias de resistencia de sólidos a la fractura tienen su *locus classicus* en las *Consideraciones* galileanas, jornada II. <<

[a] Al margen superior izquierdo. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[104] Carl Daniel Reusch, profesor de física, es importante en la historia del *O. p.* por haber hecho notar una analogía entre el galvanismo y la filosofía crítica (*vid.* espec. XXI,133), según prueba la Hoja suelta L 59 (XV,977). <<

[a] Signatura de Kant. Letra gótica. <<

[105] Apenas es necesario decir que el *locus classicus* de esta *nuova scienza* se halla en Galileo (Jornada III de sus *Consideraciones*). <<

[a] Margen derecho. <<

[106] Se trataría de un caso particular de la rigidificación, en donde jugaría un papel importante la pérdida brusca de electricidad en las nubes. Estas consideraciones se hallan en el libro de Michael Hubes, ya citado (II: 1793). Cf. XIV,529. <<

[107] Ya publicado por Adickes en las *Reflexionen zur Metaphysik*, con el núm. 6352a (1798): XVIII,679. <<

[a] Los tres párrafos, al margen izquierdo. <<

[108] La idea de que la atracción es Inmaterial (sin connotaciones espiritualistas) sigue siendo de algún modo válida, pues se supone que la interacción gravitatoria (al igual que la electromagnética) implica una partícula carente de masa: el gravitón. Pero no hay intercambio instantáneo. Los (supuestos) gravitones se desplazan en el vacío a la velocidad de la luz: 299.792 km/sg. <<

[109] Kant sigue aquí a Euler: «Me atrevo a adelantar que todos los fenómenos de la electricidad son consecuencia natural de la falta de equilibrio en el éter» (*Lettre* CXL, *op. cit.*, p. 275). <<

[110] Las definiciones de cuerpo y volumen se encuentran ya en la *Observación general de la Dinámica*, de los *Pr. Metaf.* (IV,525). <<

[a] Escrito como titulo de las oposiciones siguientes. <<

[111] El legajo XIII del *O. p.* (no traducido en esta edición) contenía ya un esbozo del *Conflicto de las Facultades* (V11.91 y sigs.). En su lugar, y dada su concisión, presento aquí esta *Conclusión* (conectada con el *L. Bl.* 1471a: XV,650 y sigs.) que bien podría haber sido pensada como conclusión de la segunda sección de aquella obra (la definitiva es breve y anecdótica). Adickes (p. 97) pensaba que se trataba, más bien, de un proyecto de final para la futura *Antropología*. <<

[112] En relación con el antropomorfismo, ver *Crítica de la razón práctica*: V,35 y 138. <<

[a] Ultimo tercio de la página; escrito en su parte media. <<

[a] Adickes propone «intentar». <<

[b] Margen izquierdo. <<

[a] Aquí comienza una transcripción libre, e imprecisa, de un texto del *Diccionario de física* de Gehler, 1791 (cf. Adickes. p. 87 y sigs.), que traducimos por su interés como fuente de información sobre el calórico. <<

[113] Fiel al principio diádico (*vid. supra* XXI,411) Kant va a deducir las propiedades de la materia (aquí, mezcladas con la tópica de las fuerzas) en una anticipación flexible y *problemática*, por la oposición *real* de las dos fuerzas originarias que (como repetirá múltiples veces) no se anulan, sino que, por el contrario, engendran los cuerpos en su interacción. La idea de una fuerza positiva y otra negativa puede haber sido tomada de la conocida distinción de Franklin (1773) en electricidad. Gehler cita, en efecto, a Franklin (*Wörterbuch*. IV,555). <<

[114] *Sic*. Se trata de Fr. W. A. Murhard. asesor de la Real Sociedad de Ciencias de Gotinga, que publicó en 1798 una *Mémoire sur l'orbite d'un système de satellites, qui se tournent d'une planète principale*. Cf. Adickes, p. 90. <<

[a] Es difícil traducir el símil kantiano: *Hinzukunft* significa mera adición; *Vermehrung*, multiplicación, pero también propagación y reproducción (¿sería, quizá, ir muy lejos si pensáramos en una intima unión —casi sexual— entre metafísica y física?). <<

[115] Solicitación es, según Kant, «el efecto de una fuerza motriz sobre un cuerpo en un instante» (*MA*, IV,551). Frente al *impetus* leibniziano (*mv.dt*). la solicitación kantiana es igual al producto del momento por la masa; es decir, la magnitud diferencial (*m.dv*). De este modo, y frente a la *vis viva* leibniziana, Kant se acoge (relativizándola) a la fórmula cartesiana. Cf. J. Vuillemin, *Phys. et mét. kant.*: p. 323 y sigs. <<

[116] Adickes (p. 123) probó convincentemente que esta cita de Séneca (*de beneficiis* 3, II) fue tomada del *Thesaurus eruditionis scholasticae* (1749) de Faber. <<

[a] Kant remite aquí a una nota relativa a la analogía de estas leyes con las de la doctrina del derecho. <<

[117] Se trata aquí de pensar (*vid*. nota 89) en general, no de *construir* las propiedades que deriven de la tabla categorial, para ver después de qué modo pueda haber experiencias de ellas (tarca del físico). Estos diversos modos posibles, en cuanto pensados *formalmente*, no se rigen por la lógica trascendental (triádica), como en la división categorial. Kant ya había señalado que lo que movía a reflexión era precisamente este tipo de división, pues «toda división *a priori* por conceptos tiene que ser dicotómica» (*KrV*. B 110). Por ello, no deja de ser asombroso que un estudioso como De Vleeschauwer hable de «un singular desfallecimiento del espíritu» que habría llevado a Kant a deducir ocho propiedades de doce categorías (*La déd. trasc.* Amberes, 1937; III,589). No se trata de nada de esto; Kant no quiere —ni por lo demás puede— construir la experiencia, sino sólo adelantar los modos en que de hecho pueda ser experimentada. Como señala Mathieu: «pensar una propiedad de la materia implica que se piensa un modo de experimentarla» (*La filos. trasc.*, p. 207). La reducción de las categorías a un uso *dinámico* (que parece atentar contra lo expuesto en *KrV*, B 110) es consecuente con la reducción de la foronomía y la mecánica a la dinámica trascendental (*physiologia*), y también al concepto de existencia (*omnimoda determinatio*), que supone un fecundo acercamiento entre las tesis de la *Analítica* y de la *Dialéctica* de la primera *Crítica*. Nos hallamos aquí en el campo de la *Bestimmbarkeit*, y De Vleeschauwer no habría seguramente hablado de la debilidad del espíritu kantiano si hubiera atendido a los textos sobre el *Prototypon trascendentale*, que se abren con un pasaje altamente esclarecedor: «Todo *concepto* es, por lo que respecta a lo que en él mismo no está contenido, in-

determinado, y se halla sometido al principio de *determinabilidad*; según éste, sólo uno —de *cada dos* predicados contradictoriamente opuestos— puede convenir al concepto; ese principio está basado en el de contradicción, y por tanto es un Principio meramente lógico, que abstrae de todo contenido de conocimiento» (*KrV*, B 599/A 571). Y, a renglón seguido, Kant nos dice que toda *cosa* está regida por el principio de la *omnimoda determinatio*, habida cuenta de la relación de cada cosa con la *posibilidad global* en cuanto conjunto de todos los predicados (B 600/A 572). Aquí si se atiende al contenido. En *O. p*. se va a intentar conectar ambos principios: enlazar, en una palabra, *conceptos* y *cosa*. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[118] Esta matización apunta al propio Kant de la *Crítica de la razón pura*. Ahí se decía que «las fuerzas motrices… sólo pueden ser dadas empíricamente» (B 252/A 206). Ahora ha tomado clara conciencia de la anfibología de la expresión «fuerza». Las fuerzas centrales se manifiestan a los sentidos a través del movimiento, y así tenemos noticia (*Kenntnis*) de ellas. Pero el movimiento mismo surge de fuerzas originarias de que podemos tener conocimiento *(Erkenntniss) a priori*, aunque sólo problemáticamente. La barrera que ahora debe saltar Kant es la de su propia definición de concepto problemático como aquel «que carece de contradicción… pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible» (*KrV*. B 310/A 234). La realidad objetiva se prueba en la aplicación a la experiencia. Pero la idea misma —anticipada— de experiencia como todo sistemático, ¿tendrá a su vez realidad objetiva o será un noúmeno? De esta pregunta pende la entera *Transición*. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[119] Sobre la construcción de conceptos, *vid.: Disciplina de la razón pura en su uso dogmático* (*KrV*, B 740/A 712 y sígs.). J. Vuílle-

min condensa esta problemática en una feliz formulación: «Un conocimiento no aparece sino en el momento en que es posible construir sus conceptos en la intuición, es decir, cuando se pasa de los principios a los teoremas» (*Phys. et mét. Kant*; p. 39). <<

[120] Es porque la materia es vista aquí como *causal* por lo que anteriormente se ha afirmado (*vid.* nota 117) que, en la división dicotómica, todas las categorías han de ser consideradas como dinámicas. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[121] Adickes se apresura a advenir que, al afirmar la subjetividad, Kant se sitúa a nivel del *como si* de la *Crítica del Juicio*: «Se trata aquí de necesidades subjetivas de la investigación natural. La sistematización completa es aquí un ideal, hacia el cual sólo serán posibles aproximaciones» (p. 175). Esto es, en cierto modo, correcto (en XXI,177 habla Kant de «universalidad subjetiva»; *vid.* también *infra* XXI,361) pero no veo por qué ha de tomarse como un reproche. 1.a subjetividad de que aquí se habla no tiene que ver con opciones particulares, sino con el gran problema del esquematismo: «la idea de una transmutación de la apercepción en aprehensión o, lo que es lo mismo, del sujeto en objeto» (R. Daval. *La mét. de Kant*. p. 74). Lo importante en *O. p.* es que este esquematismo (y el correspondiente peligro de anfibología) tendrá lugar a partir de «Principios del Juicio reflexionante» (XXII,484). La tarea es a la vez más ambiciosa y modesta que en la primera *Crítica*. Más ambiciosa, porque se intentará anticipar la experiencia *in concreto* (buscar lugares lógicos desde los cuales construir matemáticamente conceptos: condición de posibilidad de lodo experimento), lo cual coincide de algún modo con lo que la física contemporánea pide a la filosofía (*vid.* A. Nyman, *Das Experiment*. *ZfphF*. IV (1949) 80-96); más modesta, porque el esquematismo de la primera *Crítica determinaba* todo conocimiento posible; el esquematismo de *O. p.*, en cambio, *inventa* [*erdichtet*] en favor de la experiencia tipos posibles de conoci-

miento, sin entrar en el campo de la física, y apoyándose en la matemática. *Vid. supra*, nota 8. Sobre las relaciones entre *O. p.* y la *Crítica del Juicio*, cf. el importante estudio de G. Lehmann, *Kants Nachlasswerk and die Kritik der Urteilskraft* (en *Beiträge zur Geschichte*… Berlín, 1969, p. 295-371). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[122] Como señala Mathieu (p. 103, n.º 2), la mención del «aire» puede explicarse en base a un pasaje del *L. Bl.* 8 del legajo IV (XXI,491), que traduzco a continuación: «Diferencia entre fuerzas que actúan *sólo* por contacto y fuerzas penetrantes. Las primeras son *in contactu repellentes*, las otras *in contactu attrahentes*. Aquéllas son *aeriformes*, en la medida en que sus parles se repelen, simplemente, enlazando, con una cantidad infinitamente pequeña de materia, una velocidad finita (en reposo, y por tanto en un momento). Éstas son *terriformes*, en la medida en que sus parles ejercen —en una capa en contacto infinitamente sutil— una resistencia finita contra la cohesión.» <<

[123] *Vid*. notas 10 y 27. <<

[124] *Ars poética* (Ad Pisones) vv. 34-5: «De la obra el conjunto es desdichado, pues el ignora atender (lit. "poner") al todo.» (Horacio se refiere a un escultor). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Margen derecho. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Margen inferior. <<

[a] Corrección de Adickes. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[125] En ningún caso abandona Kant sus posiciones críticas de base: es necesaria una afección primitiva: algo meramente *intuible*, todavía no determinado, que es lo que en alguna ocasión llama Kant *Erscheinung (KrV*, B 34/A 19). H. Heimsoeth *(Tr. Dial.*

I, p. 8, n. 10) señala, con razón, que tal «objeto indeterminado» no es sino el resultado de una *isolirende Abstraktion*, pues resulta imposible intuir algo indeterminado (el sensacionismo positivista no parece tener sentido). El mismo Kant es confuso a este respecto, al hablar de «percepción primitiva», ya que *perceptio* es «la representación con *conciencia*» (*KrV*, B 376/A 320; subr. mío), como se va a repetir continuamente en los legajos X/XI. En todo caso, es claro que Kant no suprimirá nunca el *dato* originario (como, por lo demás, tampoco hará Kichte, que acepta el primigenio «impacto» [*Stoss*]). El cambio de acento en el *O. p.* no supone, desde luego, desviación hacia una idealidad subjetiva. Como señala De Vleeschauwer. *La déd. tr.* (III, p. 579): «el Opus postumum no quiere explicarnos que uso hace el espíritu de las percepciones dadas [como ocurría con la *Crítica*] sino, más bien, en virtud de que causas nos son dadas tales percepciones». (Conviene, con todo, matizar. Yo no diría «causas» (siempre incognoscibles, cf. XXI,76), sino «condiciones de posibilidad».) El problema de cómo ese *datus* se amolda a leyes de experiencia se resuelve dentro del marco crítico, aunque las expresiones kantianas puedan ser ahora más espectaculares: no encontramos en las cosas sino lo que ponemos [*hineinlegen*] en ellas. Es verdad que esto ya se encontraba en la primera *Crítica*] pero hay ahora una modificación esencial. En esa obra se decía que la idea rectora de la ciencia natural era «buscar (no inventar) [*anzudichten*] lo que la razón misma pone [*hineinlegt*] en la naturaleza» (B. XIV). En *O. p.* se reconocerá que es imposible toda búsqueda sin una invención [*Erdichtung*] problemática previa, pues de lo contrario tendríamos que «depender del azar de las percepciones, de tiempo en tiempo deparadas» (*supra*; XXI,487). Pero con esa invención sigue «sin quedar establecido todavía si esas fuerzas podrán encontrarse efectivamente o no en el mundo» (*infra* XXI,530). <<

[126] No deja de haber en este inciso una cierta incongruencia, pues Kant trata (supuestamente) *a priori*, en muchas ocasiones, de

problemas químicos, pe.: elemento del fuego, dinamismo cualitativo (neoanaxagorismo) y, sobre todo, el calórico mismo. Sin embargo, el filósofo parece seguir siendo fiel (a pesar de conocer las doctrinas de Priestley, Scheele y Lavoisier) a su rotunda afirmación de 1786: «La química debería denominarse, más bien, arte sistemático, y no ciencia» (*MA*, IV,468). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[127] Este inciso es fundamental: la especificación misma de la *cantidad* de materia, mediante la balanza, no puede hacerse sin la asunción de que el brazo sea rígido: «Los resultados de medidas distintas son consistentes solamente si los brazos de la balanza permanecen rígidos» (G. Holton, D. Roller, *Fundam. de la fís*., p. 87). Pero tal supuesto implica, a su vez, fuerzas originarias de cohesión (*vid. infra* XXII,72). Los experimentos físicos suponen anticipaciones problemáticas, y no experimentales sino en un movimiento asintótico de —diríamos— retroalimentación. <<

[128] Kant alude a XXI,366 (3.er párr.), no traducido por establecer las mismas divisiones que en este texto; sólo es interesante notar el cambio de denominación: la *physiologia propedéutica* (la *Transición*) «es denominada habitualmente» —se dice en ese pasaje— «doctrina general de la naturaleza (*physica generalis*)». Pero Kant utiliza esta última expresión para la física en general (mecánica). <<

[a] Signatura de Kant al margen derecho. <<

[a] Se refiere a las propiedades de la materia, que acaba de enumerar. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[129] Probable alusión al famoso pasaje galileano de *Il Saggiatore* (1623): «La Filosofía está escrita en ese vasto libro que está siempre abierto ante nuestros ojos: me refiero al universo; pero no

puede ser leído hasta que hayamos aprendido el lenguaje y nos hayamos familiarizado con las letras en que está escrito.» <<

[a] Al margen izquierdo. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Corchetes en el original. <<

[130] La gradación *facere, agere, operari*, frecuentemente repetida en el legajo I (*vid*., p. e. XXI,18) se encuentra ya en § 43 de la *Crítica del Juicio*: «1.° El *arte* se distingue de la *naturaleza* como el *hacer* (*facere*) del actuar u *obrar* en general (*agere*); y el producto o consecuencia del primero, en cuanto *obra* (*opus*) se distingue del último, en cuanto efecto (*effectus*),» Para un profundo estudio de la distinción entre obra [*Werk*] y efecto [*Wirkung*], *vid*. Martin Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung* (en *Vorträge und Aufsätze*. I; Neske. Pfullingen 1967[3]). <<

[131] Este párrafo resulta altamente esclarecedor para el sentido último de *O. p.* si es leído a la luz del magnífico (y denso) parágrafo 12 de la *Doctr. Trat. de los Elem.* de la *Crítica* (B 113-6), que expone una penetrante crítica de la doctrina tradicional de los trascendentales: unidad cualitativa es —se dice allí— «la *unidad* de concepto… en cuanto es pensada bajo esa [denominación], es solamente la unidad de comprehensión [*Zusammenfassung*] de lo múltiple de los conocimientos» (B 114); en segundo lugar, «*verdad* en vista de las consecuencias. Cuantas más consecuencias verdaderas se sigan de un concepto dado, tantas más señales [*Kennzeichen*] habrá de su realidad objetiva» (*ib*.). Y por último (pero no, desde luego, lo menos importante), la «*perfección* [*Vollkommenheit*], que consiste en reconducir esta pluralidad [la verdad, F.D.] a la unidad del concepto, concordando completamente con éste, y no con ningún otro, lo cual puede denominarse *completud* [*Vollständigkeit*] *cualitativa* (totalidad)». Cf. también *Refl. 6386 (179¿) (XVIII,699)*. Un excelente estudio sobre el papel fundamental del concepto de totalidad en *O. p.* es el de O. Leh-

mann, *Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus Postumum*. («Kant-Stud.» 41 (1936) 307-330.) <<

[132] Es este un ilustre tópico, presente ya en los §§ 63-67 de la *Crítica del Juicio*; el punto problemático se halla en el último ejemplo («el ciervo por mor de los lobos»), pues en este caso se trataría de una finalidad relativa o externa, rechazada de la teleología, porque, para ser válida, debería conducir en definitiva al conocimiento (*scopus*) del fin final de la naturaleza, el cual tendría que ser buscado por encima de ella (V,378). En efecto, como dice Kant (obsérvese que sus palabras conectan estrechamente con las del párrafo anterior a nuestro texto): «Juzgar una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza, es algo totalmente distinto a tener la existencia de esa cosa por fin de la naturaleza» (*ib*.). Pero ahora se ha introducido, en *O. p*., un *tertium quid* (lo «en favor de la experiencia»), con el cual se intentará salvar el hiato entre metafísica y física; además, la ubicación de esta frase hace pensar que Kant desea utilizar también los conceptos medios de la *Transición* en (favor de) la física orgánica. Más importante es apreciar cómo está apareciendo aquí (sin mención explícita), además de la problemática superficial [*Vordergrundprobleme*], es decir, temas de la tercera *Crítica*, la problemática de fondo [*Hintergrundprobleme]* que conecta internamente las grandes obras kantianas (la distinción citada aparece en el importante estudio de G. Lehmann, *Kants Nachlasswerk*, ya mencionado en nota 121). Esta última problemática es dividida, a su vez, por Lehmann en problemas de limite, problemas de estructura y nuevos planteamientos. Los problemas de estructura se refieren, por último, a problemas de transición, de totalidad y relativos a la validez subjetiva. Dentro de esta clasificación, pues podemos decir que el *tertium* ahora encontrado (asunción en favor de la experiencia) afecta a la estructura del kantismo, dentro del lema de la validez subjetiva (es pues un *Gerüstproblem*), pero que supone también un nuevo planteamiento [*Neuansatz*]. surgido

como consecuencia de la intersección de dos problemas de superficie (no, desde luego, superficiales): evitar el *saltus mortale* entre metafísica y física, por una parte, y entre finalidad interna y externa (Kant tiene conciencia de este paso al introducir el último ejemplo con un «hasta»), por otra; lo cual le llevará a un más matizado concepto de subjetividad (caps. II,3 y III,2) y a un intento de nueva fundamentación de la doctrina de las ideas (espec. «mundo» como todo orgánicamente relacionado: cap. IV,2). <<

[133] Kant acerca el concepto de vida, como se ve por este pasaje, al concepto clásico de *anima* (que implica movimiento, y por ende espontaneidad; *vid. infra* XXII,418). La distinción, por lo demás, estaba vigente en el pensamiento de la época; Kant la tomó de J. P. Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre* (1774), para quien las plantas eran; «Cuerpos que tienen una organización y estructura regular, pero no vida [*leblos*]» (p. 762). El mismo calificativo se encuentra en la *Refl*. 45 (XIV,366), aunque se reconoce allí que, tanto para las plantas como para los animales, «los fundamentos de la estructura orgánica no son mecánicos, sino ideológicos». <<

[a] Mitad del margen derecho. <<

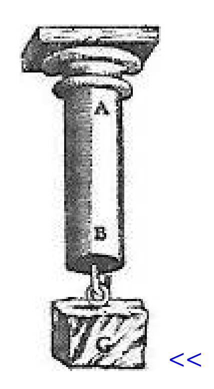
[134] Por debajo de la temática de superficie (*vid*. nota 132) este pasaje (y el final del párrafo anterior) conecta en profundidad con un problema de limite (*Grenzproblem*); el de la subrepción trascendental (denunciada en *KrV*. B 610-1/A 581-2) en virtud de la cual «hipostasiamos la idea del compendio de toda realidad [*Inbegriff aller Realität*]… porque transformamos dialécticamente la unidad *distributiva* del uso empírico del entendimiento en la unidad *colectiva* de un todo de la experiencia» (B 610/A 581). En una palabra, convertimos un *Alles* en un *Gunzem* (en castellano no se hace distinción). Esta solución no podría menos de dejar insatisfecho a Kant, por lo que respecta al todo de la experiencia en favor de la física (no por lo que respecta al *ens realissimum*, problema de superficie al hilo del cual surge la distinción en la

Crítica). La unidad colectiva será anticipada problemáticamente (se trata en superficie, del éter) gracias al «Principio regulativo» del que se habla, igualmente, en *KrV*. B 611/A 583, n. En *O. p.*, Kant tiene conciencia de la audacia; mantener el concepto del todo (*Ganzheitsbegriff*), evitando sin embargo la subrepción. El tema es capital para el sentido de la entera obra (¿quería saltar el filósofo las bardas de su propio corral, según la feliz expresión machadiana?): cf. *infra* XXII,549; 200; 60. Traduzco aquí (no está en el *Corpus* de esta edición) el texto seguramente más audaz y sugerente sobre este punto: «De ahí también que esta prueba (la del éter, F. D.) sea única en su género, porque la idea de la unidad distributiva de toda experiencia posible coincide aquí, en un concepto [matiz importante, F. D.], con la colectiva.» Para el problema de la unidad, en general, como fundamento de la metafísica, cf. G. Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*. Reclam. Stuttgart 1965 (cap. 2, parr. 5). <<

[b] Signatura de Kant. <<

[c] Margen derecho, segunda mitad; distinta escritura que el texto principal. <<

[135] El problema se encuentra en la Jornada I de las *Consideraciones* galileanas (*op. cit*., p. 75 y sigs.), y es formulado así: «Para hacer más clara la explicación, dibujemos en el cilindro o prisma AB, de madera o de cualquier otra materia sólida y coherente, sujeto en la parte de arriba por A y colgando a plomo, mientras que al otro extremo se le ata el peso C (figura I). Es evidente que, cualquiera que sea la resistencia y cohesión entre las partes de este sólido, a no ser que sea infinita, podrá ser vencida por la fuerza de tracción del peso C, cuya gravedad, por hipótesis, puede aumentarse todo lo que se quiera de modo que el sólido en cuestión se romperá como si fuera una cuerda» (p. 75).



<<

[a] Margen inferior izquierdo. <<

[136] Clara alusión a los *Principia Philosophiae* cartesianos (L. III. §§ 65-73): Descartes condensa su física toda en el concepto de *impulso*, ilustrándola (desdichadamente) con la «teoría» de los torbellinos, que Newton pulverizaría. Una exposición muy amena (*à la philosophe*) de esta teoría, en la *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (Calpe. Madrid, 1921, p. 97 y sigs.). Kant crítica a Descartes (aparte de problemas de fondo) por no haber contado con las fuerzas atractivas. Por lo demás, el gran fallo de los *Principia* podría también hacerse extensivo a las partes filosófico-naturales de *O. p*. De Descartes dice, en efecto, Cassirer, que «abandona el curso constante y el paciente desarrollo de sus premisas deductivo-matemáticas, para saltar bruscamente a la explicación de una serie de fenómenos especiales, embrollados y concretos» (*El problema del conocimiento*. I, p. 486). <<

[*] [*Nota de Kant: mitad margen izquierdo. Quizá corresponda a una segunda redacción*]. Fuerza es la posibilidad subjetiva de ser causa de una cosa. Por consiguiente, una categoría de relación, ya se considere como *phaenomenon* o meramente como *noumenon*.

XXII,193 Los naturalistas han querido encontrar todavía una dificultad en la palabra fuerza (a modo de *qualitas occulta*)[137].

Hay que considerar todo cuerpo físico como un sistema de fuerzas motrices mecánicas, o sea, como una máquina; pero la

materia de que se compone presupone fuerzas motrices dinámicas, las cuales no descansan en figura alguna, p. e.: palanca, cuña.

Hay que admitir, pues, una materia cuya interna movilidad sea la misma para todas sus partes, las cuales forman un *continuum*: o sea un fluido, que, en cuanto puramente dinámico, se mueve a sí mismo, mientras que mueve mecánicamente (a otras). <<

[137] Probable alusión al conocido pasaje newtoniano: «Rationem vero harum Gravitatis propietatum ex Phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo» (*Principia*. L. III. *Schol. gen.*: en *Opera*. III, p. 174). <<

[a] Margen izquierdo. <<

[138] l.a polémica continuismo/discontinuismo es tan vieja como la filosofía natural. Ambas posiciones parecen haber surgido en el seno de una misma escuela: la pitagórica. En general, puede decirse que quienes han visto a la aritmética (números) como fundamento de las ciencias naturales han sido atomistas; los que —como Kant— han visto a la geometría como ciencia reina (cf. J. Vuillemin, *Phys. et mét. kant*. I), han sido dinamistas. Hay curiosas indecisiones, como el caso de Newton, que oscila entre el atomismo y el dinamismo. En los *Principia* mismos «no se encuentran rastros de análisis; el cálculo de fluxiones… no se deja siquiera adivinar… ¿Qué hay entonces, en definitiva, en este libro? Ninguna otra cosa, simplemente, que geometría intuitiva al modo de Apolonio y de Arquimedes» G. Milhaud, *La connais. mathémat. et l'idéal transc. (RMM* XII,3 (1904) 395). El uso de la geometría en los *Principia* llevará a Kant a creer que la matemática «procede por las representaciones de la intuición concreta, no por las abstracciones del análisis» (*ib.*). Con respecto al sistema fluxionista (opuesto al atomista), su modo geométrico de construcción de los cuerpos se halla exactamente ejemplificado en la sentencia pitagórica que nos transmite Sexto Empírico: «Algu-

nos dicen que el cuerpo [σωμα, cuerpo físico; no simplemente στέρεον, cuerpo geométrico, F. D.] se compone de un solo punto; éste, por fluxión [ῥυὲν], origina la línea; ésta, igualmente por fluxión, produce el plano, y éste mediante un movimiento hacia arriba y hacia abajo, genera el cuerpo tridimensional, de nuevo» (*Adv. math*. X,281; en G. Kirk y J. E. Raven, *Los filos. presocr*. Gredos. Madrid. 1969, fr. 322). Adviértase que esta concepción es plenamente coherente con todas las asunciones filosófico-naturales kantianas (espacio resuelto en espacios, materia fluida originaria, «impactos» del éter como flujo, etc.), aunque no aceptaría la génesis a partir de un punto (para evitar esto tiene ya la teoría de las fuerzas originarias contrapuestas). Altamente significativa es, al respecto, la *Refl*. 40: «El punto no es ninguna parte del espacio. Entre dos puntos hay un espacio. Generación del espacio por el movimiento, pues aquél es continuo. El tiempo y el espacio son fluyentes [*fliessend*]… Ningún espacio (lugares) puede estar compuesto de puntos» (XIV,131). <<

[139] Esta es la definición de fin natural: «Una cosa existe como fin natural, *cuando es causa y efecto de sí misma* (aunque en un doble sentido)» (*KU*, § 64, V,370). El ejemplo que sigue inmediatamente a esta definición es el del árbol, que «se engendra a sí mismo según la *especie*» *op. cit*., V,371). El correspondiente *locas classicus* se encuentra en Aristóteles, *Phys*. Bl (ejemplo del lecho enterrado): «pues el hombre se engendra del hombre, pero no el lecho del lecho… no lecho, sino madera» (193b8). <<

[a] Margen superior; continúa al margen izquierdo. <<

[b] A mitad de la página. <<

[140] Este punto quedó firmemente establecido en la (nueva) *Deducción trascendental* de la *Crítica*, matizando así las ambigüedades de la *Estética* (como el propio Kant reconoce en B 161, n.). Espacio y tiempo no son meras formas, sino que, *qua* intuiciones, son representados «con la determinación de la *unidad*… Por tan-

to, la misma *unidad de la síntesis* de lo múltiple, fuera o dentro de nosotros y, por tanto, también una *combinación* a la que debe conformarse todo aquello que deba ser representado en el espacio o el tiempo, están al mismo tiempo dadas va *a priori*, como condición de la síntesis de toda *aprehensión, junto con* [*mit*] esas intuiciones (no en ellas)» (*KrV*, B 161). Es este punto («con», no «en») lo que permite al paso a la experiencia y. en este pasaje, al sistema elemental. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] La Ac. propone, para salvar el sentido, suprimir «la cuña o». <<

[141] Son las conocidas máquinas simples, constituidas por un sólo órgano transmisor. Como se ha visto en el párrafo anterior, la balanza se entiende como máquina derivada de la palanca (como el torno, de polea y palanca, o el tornillo, a partir del plano inclinado). La última frase alude a la ecuación general de las máquinas (que hoy derivamos del principio de conservación del trabajo): «la potencia que se debe aplicar para lograr el equilibrio es igual a la resistencia que hay que vencer» (A. Mingarro, V. Aleixandre. *física y química*. Madrid, 1961, p. 37). <<

[142] Este argumento recuerda claramente al empleado por Aristóteles pura su primera φόρα, «cuerpo total [σῶμα ἅηαν] que no tiene levedad ni gravedad» (*De cael*. A.3; 269b4), y cuya sustancia es llamada precisamente *éter* [αἰθέρα] nombre tomado (dice sugestiva, pero erróneamente, Aristóteles) «del correr eternamente [θεῖν ἀεί] en un tiempo eterno» (*op. cit*. 270b22). Muchas de las características del éter kantiano se encuentran ya, pues, en el *primum mobile* aristotélico. Sólo que Kant va a intentar desligar a éste del primer motor (contra *Metaph*. A 7; 1072b5 y sigs.), pues su éter no necesita ser explicado «desde», sino que es Principio (problemático) de explicación. <<

[143] El problema de la altura de un cuerpo liquido está conectado con el de la relación entre peso y longitud de un cuerpo sólido prismático (*vid. supra*, nota 108), y tiene la misma fuente (valga el símil hidráulico): la *Jornada I* de las Consideraciones galileanas (p. 84 y sigs. de la ed. cit.). <<

[144] *Simpliciter*, sólo los rígidos son coercibles (mantienen su forma): los fluidos son coercibles *secundum quid*. Por último, el calórico será incoercible *secundum quid*, pues no es una materia subsistente de suyo, sino sólo adherente: «El calórico es de esta última especie, porque no puede pensarse ningún cuerpo físico que, si le falla calor, no lo reciba por comunicación y difusión; por tanto, esta estofa es incoercible. Pero no lo es en sí (*simpliciter*), sino sólo bajo ciertas circunstancias (*secundum quid*)» (XXII,159; no trad. en el *Corpus* de esta edición). De este modo, la división de la materia según la cualidad será: I) coercible (*simpliciter / secundum quid* —estado rígido o fluido—); 2) incoercible (*secundum quid* —calórico—) (Cf. *infra* XXI,629**). <<

[*] Por fuerzas que *agitan* la materia entiendo las que ponen a isla en movimiento efectivo, a diferencia de aquéllas que se limitan a producir la tendencia (*conatus*) al movimiento. Se mostrará empero que estas últimas dependen de las primeras, que son su causa[145]. <<

[145] Para la distinción entre fuerzas originarias y derivadas, *vid. supra*, nota 118. <<

[a] Margen inferior derecho. <<

[146] Adviértase la matización: en el sistema del mundo se procede a partir de la *idea* del todo (postulada: *necessitas phaenomenon*) a las partes; si se partiera de un todo [*Ganzem*], existente al modo de posición absoluta, se daría una subrepción trascendental (cf. nota 107). <<

[a] Tras un espacio de 12 líneas. <<

[147] Cf. nota 134. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[148] P. S. Laplace, *Exposition du système du monde* (1796). Adviértase que Kant, al entrar en polémica con el científico francés crítica también, de este modo, su propia posición del escrito de 1755. Cf. Adickes, *Kant als Naturforscher* (1925) 11,309. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] En primer redacción «filosofía». <<

[*] Una proposición válida en general (*generaliter*) y no universalmente (*vniversaliter*) es aquélla cuya contraria es pensada sólo como excepción de la regla, y constituye en todo caso una proposición hipotética, aunque no ciertamente por su forma lógica, sino por su contenido. <<

[*] En terminología escolástica se diría: esas proposiciones son *a priori secundum quid, non simpliciter*; y, por otra parte, son empíricas *secundum quid, non simpliciter*. <<

[149] Cabe advertir aquí una inflexión fundamental, en cuanto que se admite la entrada de la técnica de la naturaleza en la *Transición*, contra las afirmaciones anteriores (*vid. supra*. nota 2). El concepto de «técnica de la naturaleza», presente ya en la *Crítica del Juicio* (*Introducciones* y §§ 72-74, entre otros pasajes), ligado al postulado del todo colectivo, permite el paso del sistema elemental al del mundo, desde el punto de vista de la naturaleza inintencionada [*unabsichtliche*], así como (en la doctrina de las ideas) permitirá pasar del hombre como ser vivo a la organización cósmica [*Weltorganisation*], desde el punto de vista de la naturaleza intencionada [*absichtliche*]. G. Lehmann ha tratado este punto con gran rigor, en su *Die Technik der Natur (Beiträge*… 289-94); llega a insinuar allí (quizá con alguna exageración) que en *O. p.* Kant pretendía establecer una cuarta *Crítica*, relacionada con la tercera, bajo el nombre de *Kritik der technischen Vernunft* (*op. cit.*, p. 294). El salto a lo trascendente había sido ya denunciado en la *Observación general a la Teleología* (entre otros pasajes;

se encuentra ya en *KrV*, B 6SS/A 627, donde se habla de la diferencia entre *Creador* y *Arquitecto*): «sin notarlo, el argumento moral insito en cada hombre y que lo mueve interiormente, se mezcla en la conclusión, según la cual, al ser que se manifiesta tan inconcebiblemente artista en los fines de la naturaleza, se le atribuye también un fin final, por tanto, sabiduría» (V,477). Críticas al argumento físico-teológico (*demiurgus*) se encontrarán repelidas veces en los últimos legajos. Un solo ejemplo; «El [Dios] no es alma del mundo (*anima mandil* ni espíritu del mundo (*spiritus*, no *demiurgus*) como un subordinado constructor del mundo [*Weltbaumeister*]» (XXI,33). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[150] Esta expresión (verdadero *Leitmotiv* de *O. p.*, junto con la de *existentia omnimoda determinatio*) se encuentra ya en el opúsculo de 1796, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*: «En la forma consiste la esencia [*Wesen*] de la cosa [*Sache*] (*forma dat esse rei*), decían los escolásticos, en cuanto que ésta (la esencia) debe ser conocida por la razón» (cf. *infra* XXI,641 ★). Kant, que a través del leibnizo-wolffianismo, se mueve en el seno de una Escolástica esencialista (Suárez), tiende a acercar ahora (crítica y problemáticamente, en todo caso) lo que él mismo separó en la primera *Crítica: esse* y *essentia*. Un buen estudio sobre esta distinción es el de E. Gilson, *El ser y la esencia*. Desclée. Buenos Aires, S.A. <<

[151] La anfibología (ambigüedad: tomar una cosa por otra) es empleada en *O. p.* por Kant para los más diversos temas: anfibología de las fuerzas, de la matemática, de los conceptos; pero todas ellas coinciden en confundir «el objeto del entendimiento puro con el fenómeno» (*KrV*, B 326/A 270), por no saber determinar la facultad cognoscitiva de origen. El *locus* paradigmático se encuentra, como es sabido, en la *Anfibología de los conceptos de reflexión* de la primera *Crítica* (B 316/A 260 y sigs.). En el pasaje comentado, es claro que la anfibología (en la que cayó el propio

Kant de la década de los 80) consiste en confundir las fuerzas originarias (dinámicas) con las derivadas (mecánicas). Cf. nota 118. El «anfibólogo» es aquí, sin embargo, el físico-matemático en general, y Newton en particular, con su ambiguo título: *Principios matemáticos* (e. d.: por construcción de conceptos en la intuición pura) *de la filosofía natural* (e. d.: por conceptos). <<

[*] La sentencia escolástica: la forma, en cuanto modo de enlace de lo múltiple bajo un Principio, constituye lo esencial de la cosa (*forma dat esse rei*). Esa forma precede de antemano a todos los materiales (relativos a lo empírico) que puedan ser empíricamente subordinados a aquel concepto. <<

[152] Ya en el § 80 de la tercera *Crítica* había hablado Kant del «seno materno [*Mutterschooss*] de la tierra» (V,419), calificación que encontramos aplicada también al éter: «madre nutricia [*Gebahrmutter*] de todos los cuerpos» (*Refl*. 44; XIV,295). Tanto en *O. p*. como en la *Crítica del Juicio* deja escapar Kant de cuando en cuando consideraciones innegablemente empapadas de espíritu místico. Para un serio estudio sobre el tema, cf. D. Mahnke. *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz and Kant*. («Blätter für deutsche Phil» 13 (1939) 1-73). Sobre el lema de la madre tierra, en general, cf. M. Eliade, *Herreros y alquimistas*. Alianza. Madrid, 1974, esp. cap. 4: «Terra Mater, petra Genitrix». <<

[a] Signado por Kant. <<

[153] A pesar de llevar el mismo nombre, ni la estofa del agua (que, desde luego, Kant tenía por elemento simple) ni la del calor tienen mucho que ver con lo que hoy entendemos por «hidrógeno», o con lo que el propio Lavoisier denominaba «principe calorique» en su *Traite élémentaire de chémie* (1789). <<

[a] *Addenda* en escritura más picuda. <<

[b] Observación de Kant: «vid. Pliego *A Übergang*, pág 1». <<

[c] Signatura de Kant. <<

[a] Margen superior. <<

[154] Estos pasajes conectan con el conocido texto del § 80 de la *Crítica del Juicio* (V,419), en donde se habla de la tierra como «madre nutricia» y del «arqueólogo de la naturaleza». Cf. XXI,213 y XXII,549. <<

[155] Mathieu (p. 117, n. I) apunta que la crítica podría dirigirse a Newton y a los físicos matemáticos en general. Ahora bien, dado que Newton nunca ocultó el carácter empírico de sus *Regulae philosophandi* (por el contrario, hizo alarde de ello, quizá en demasía), creo que Kant se dirige aquí, más bien, a los primeros *Naturphilosophen* (como Schelling) que introducían subrepticiamente en un (supuesto) sistema racional conocimientos empíricos, especialmente de medicina y geología, y que serían también —por esta misma razón— blanco de la crítica de Hegel en su *Fenomenología*. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Mitad margen derecho. <<

[156] Como en otras ocasiones, esta breve anotación indica el tema que se desarrollará poco después; aquí, el de las causas finales (*infra* XXI,184-3), continuación del gran tema de la tercera *Crítica*: «si exista de hecho, en relación con las cosas en cuanto propios fines naturales (y es de ese modo como debemos juzgarlas necesariamente) una especie absolutamente distinta de causalidad originaria que no puede estar contenida, en absoluto, ni en la naturaleza material ni en su sustrato inteligible, a saber: un entendimiento arquitectónico» (V,388). <<

[a] Tachado por Kant, pero necesario para el sentido. <<

[157] Punto Importante de inflexión con respecto a la definición de «máquina» en los *Pr. Metaf.*; allí se decía que «un cuerpo (o corpúsculo) cuya fuerza motriz depende de su figura se denomina *máquina*» (IV,532). Su estudio, en cuanto «meros instrumentos de fuerzas motrices externas» era confiado a la filosofía dinámica. Pero faltaba el *enlace* (de subordinación entre ambas).

Un importante paso en esta dirección es dado en el § 81 de la *Crítica del Juicio*: «si el mecanismo de la última [de la naturaleza] no se añadiese a la teleología, a modo de [*gleichsam als*] instrumento de una causa eficiente intencionadamente y a cuyos fines está subordinada la naturaleza en sus leyes mecánicas» (V,422). Solamente falta dar realidad objetiva (aun problemática) a esa consideración «como si»; y ello se va a hacer en base, por una parte, a la tópica de las fuerzas motrices y, por otra, a la revalorización del propio cuerpo [*Leib*] del sujeto, como modelo de organismo (*vid. infra* XXI,190). Ello no implica, según aclara el párrafo siguiente, intromisión en la física: fenoménicamente, los organismos pueden (y *deben*) ser explicados mecánicamente; pero su condición de posibilidad pertenece a la filosofía trascendental. <<

[a] Mitad del margen inferior. <<

[158] Aunque Kant vacila a este respecto (cf. *infra* XXI,198), parece una consecuencia lógica el desechar del ámbito teorético toda suposición de una Inteligencia suprema: la propia corporalidad debe permitir pensar, por analogía, otros organismos, con lo que la vieja físico-teología (presente aún en la tercera *Crítica*) darla paso a la aparición de un concepto de razón: la *técnico-práctica* (tímidamente apuntada en la *Fundam. de la Met. de las Costumbres* y en la misma *Crítica del Juicio*), que el hombre entiende como «relación de su voluntad a fines necesarios, en vista del modo condicionado de su vida» (XXII,122). La idea-Dios va progresivamente depurándose en *O. p.* hasta ocupar su lugar propio: el ético-práctico (cf. cap. I de la 4.ª parte). <<

[159] Este es el comienzo de una polémica contra la matemática en general y los matemáticos en particular (Kästner, Beck), y cuyo origen *teórico* se encuentra ya en la *Disciplina* de la primera *Crítica* y se explícita en el § 63 de la *Crítica del Juicio*: «Como en la matemática pura no se trata de la existencia, sino sólo de la posibilidad de las cosas, a saber, de una intuición correspondiente a

su concepto y, por lamo, no de causa y efecto, debe ser considerada, en consecuencia, toda finalidad que en ella se encuentre meramente como formal, nunca como fin de la naturaleza» (V,366, n.). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[*] Es un mal recurso el sustituir la *palanca* por la balanza de *resortes*. Pues el espacio de compresión de ésta no puede ser hallado según una regla sino de un modo separado para cada peso, por experimentación, dado que no cabe esperar en este caso ninguna igualdad de intensidad en la barra. <<

[160] El gran Christiaan Huyghens (1629-1695), cuya fama ha sido oscurecida un tanto por ser contemporáneo (y rival, en la teoría de la emisión lumínica) de Newton, es citado habitualmente en *O. p.*, con razón, como «puente» matemático entre las reglas empíricamente descubiertas por Kepler y la teoría newtoniana de la gravitación, especialmente por lo que respecta al estatuto de las fuerzas centrípetas (1673), aunque su mayor contribución a la ciencia es seguramente el establecimiento del principio de conservación de la *vis viva* (polémica entre Leibniz y Descartes; es curioso que Kant no siga la solución huyghensiana —correcta—: cf. su escrito de 1747) en la colisión de dos esferas elásticas; «la suma de los productos de sus masas por el cuadrado de sus velocidades permanece la misma antes y después del choque» (½ mv^2). *De motu corpurum ex percussione*. 1703 [póst.]. Kant parece haber tomado el concepto de fuerza de repulsión de las fuerzas centrípetas de Huyghens, generalizándolas. *Vid. infra* XXI,107 y XXIII,488. <<

[161] La definición *stricto sensu* se da solamente en matemáticas; de la fluidez de una materia en general sólo podría darse, a nivel de la primera *Crítica*, una *Wortbestimmung* (determinación nominal; *KrV*, B 756/A 728); ahora, elevada la fluidez al rango de

concepto dado *a priori*, cabe dar una *Exposition*, siendo la exhaustividad del análisis conceptual siempre sólo «probable, nunca apodícticamente cierta» (13 757/A 729). En todo caso, puntualiza Kant, en lugar de hablar de definición habría más bien que referirse a una «declaración (de mi proyecto)» (*ib.*). Yo sé lo que quería pensar (yo mismo he hecho el concepto): lo que no sé es si así he definido un objeto (lo cual puede hacerse sólo por construcción); no tengo sino «la regla en conformidad con la cual buscar empíricamente cierta unidad sintética de aquello (las percepciones) que no puede ser representado intuitivamente *a priori*» (13 749/A 721). <<

[a] Continuación tachada. <<

[162] Kant parece tomar aquí lúcida conciencia del fracaso de sus esfuerzos por buscar al éter como sustancia hipotética para explicar fenómenos, partiendo de éstos. Como en el caso de la unidad sintética de la apercepción (de la cual será correlato), el éter no puede aparecer sino a través de una *deducción trascendental* (la denominada *Aetherdeduktion*), emprendida en los siguientes pliegos *Übergang 1-14* (*vid infra* XXI,206 y sigs.). Como de costumbre en *O. p.*, la constatación de una dificultad (y la indicación de un viraje) aparece sumergida en el seno de una problemática más antigua. <<

[163] La materia se *define* por leyes mecánicas y se *expone* dinámicamente (fisiológicamente, en el sentido kantiano). Los cuerpos orgánicos no son definibles *qua* tales; firme convicción kantiana ya desde 1755: «¿Estamos en condiciones de decir; dadme materia y os mostraré cómo puede ser engendrada una oruga? ¿No quedamos paralizados desde el primer paso, dada la incertidumbre de la verdadera constitución del Objeto y la complicación de la multiplicidad que encierra?» (*Hist. Gen.* I, 230); Cf. también *KU*, V,409 (aquí el ejemplo es una hierbecilla). Solamente pueden ser buscados *subjetivamente* para nuestro uso racional, según la autonomía del Juicio reflexionante (solución a la

antinomia; *KU*. § 71, V,389). Éste era el *status quaestionis* en 1790. <<

[164] La doctrina kantiana (aun la contemporánea al pasaje) niega ambas máximas racionalistas. Una causa puede determinar una cosa, pero no la existencia de ésta: «Omme contingens, h. e. quodcumque contingit, est rationatum alterius; todo suceso es efecto de una causa; esto puede entenderse de dos maneras: o como determinación de una cosa, o como si se entendiera por ello la existencia de ésta. En el primer sentido es un concepto posible de experiencia, y la proposición es un principio de la naturaleza; en el segundo es un concepto problemático, absolutamente vacío, pues la existencia del sujeto debería ser, a su vez, un suceso, y la existencia de éste se seguiría de la no-existencia: vacío» (*Refl*, 6413. M 95' (1790-95) XVIII,709). La segunda frase (que cae claramente en la cuarta antinomia; cf. *KrV*, B 481 / A 453) implicaría un salto a lo trascendente, se trate de materia inanimada o de cuerpos orgánicos (como parece ser aquí el caso): «La físico-teología es la inferencia en la cual se pasa de la experiencia de este mundo a una causa suprema inteligente:

»l. Del movimiento de la materia, en cuanto sin vida, a un primer motor, viviente.

»2. Del arte en este mundo a un [primer] constructor [*Werkmeister*]. que tiene entendimiento» (*Refl*. 6444. M 358' (1790-95) XVIII,719). Ambas subrepciones (Dios como primer motor o como *demiurgus*) tendrán un lugar importante en *O. p*. <<

[a] Parte inferior izquierda de la página. <<

[a] *Aber nicht die Erde selbst*. Sentido discutido. La Ac. propone el genitivo: *der Erde*. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Añadido posterior, al margen. <<

[a] Margen izquierdo, mitad de la página. <<

[165] Primera aparición madura del concepto de éter. En lugar de ser pensado, como hasta ahora, en cuanto sustancia física hipotética (con lo cual no se salía de las concepciones de *KU*: «el éter de los físicos modernos, gas elástico… mera cosa de opinión [*Meinungssache*]» (§ 91; V,467)), esa «materia» es ya configurada como un *ens rationis*: manifestación (problema de superficie) de la base material de la física, cuyo fundamento es (problema de fondo) el proyectado concepto de totalidad [*Ganzheitsbegriff*] de la experiencia. <<

[a] *Werden*: ya corregido por Adickes como *wird*, pues de lo contrario serían los fenómenos los postulados. En todo caso el sentido es dudoso: en el paréntesis se habla de fenómenos dados *a priori* <<

[b] Margen derecho. <<

[166] Denuncia de la anfibología: no es en absoluto lo mismo el reloj de péndulo (*Horologium oscillatorium*) de Huyghens (de ahí su mención en el párrafo anterior), que se mueve en función de fuerzas derivadas, que la atracción *dynamica newtoniana*, «cuya causa primerísima no es, ciertamente, mecánica» (*Opticks*. *Query 28*. En *Opera*, IV, p. 237). Ciertamente no lo es. Pero tampoco es divina (*saltus mortale*, cf. *supra*, nota 164). Se tratará de un ente de razón en favor de la experiencia: el éter. <<

[a] Signatura de Kant, en el margen superior izquierdo. <<

[*] Una doctrina de la ciencia en general[167], en la que se abstrae de la materia de isla (los Objetos de conocimiento), es la lógica pura; y constituye un estéril girar en circulo con los conceptos el pensar oirá doctrina de la ciencia aún más elevada y universal, la cual no puede contener de suyo más que lo científico del conocimiento en general (su forma). <<

[167] Claro ataque a Fichte, sin nombrarlo. De esta misma época (Adickes fecha esta nota entre mayo y agosto de 1799) es la fa-

mosa *Declaración relativa a la doctrina de la ciencia de Fichte*, de 7 de agosto de 1799, y publicada en la *Allgemeine Literaturzeitung* de Jena el 28 de agosto (XII,370-1). Allí se dice, en efecto, que: «la doctrina pura de la ciencia no es ni más ni menos que mera *lógica*». Los preliminares de la *Declaración* están recogidos en XIII,542 y sigs. <<

[168] Adickes piensa que Kant es víctima aquí de un malentendido lingüístico (p. 159, n. 1), ya que en Inglaterra *philosophia naturalis* designaba (casi hasta nuestros días; ciertamente, hasta los de Adickes: 1920) a la física teórica. Por lo tanto, la polémica no tendría sentido. Pero la crítica es de fondo, más allá de usos lingüísticos: es que no puede haber principios matemáticos sino como *instrumento* de la metafísica; y esto es algo que el positivista Adickes no podía entender. Afortunadamente, el tiempo corre en favor de Kant. *Vid*., p. e. Marx Wartofsky, *Metaphysics as Heuristic for Science*. (En *Boston Stud. in the Phil. of Sc*., ed. Cohen-Wartofsky, 1967; III, 123-172.) <<

[*] Esta separación de los Principios *a priori* de una ciencia —como es en idea la ciencia natural— no es algo sin importancia ni vacía sutileza. La naturaleza, en cuanto objeto de los sentidos, depende de las formas de la intuición pura: el espacio y el tiempo. Éstas son empero *magnitudes* que no pueden existir sino como partes de otra aún mayor. Pues sería absurdo admitir que las formas del tiempo y el espacio fueran propiedades de las cosas en sí y no meros fenómenos. Hay que admitir un primer movimiento de la materia en el que ésta se mueva primordialmente a sí misma y que, por perdurar infinitamente de un modo uniforme, no será superficial sino omnipenetrante. Pues aquello que es primero contiene también —en cuanto absolutamente pensado— la necesidad de su movimiento. <<

[a] En primera versión aparece solamente el término «imprescindible». <<

[b] *Allenfalls*: primera versión: *als*. <<

[a] Margen izquierdo inferior: escritura muy abreviada. <<

[*] Es posible pensar clases de cuerpos orgánicos específicamente diversos y organizados unos en vista de otros; p. e. el reino vegetal en función del animal y éste en función del género humano, en cuanto necesario para la existencia y conservación de este último, clasificándolos *a priori* así, en su conjunto, como orgánicos de primero, segundo y tercer grado. El lugar supremo de la clasificación sería aquél que organizara la especie humana por los distintos grados de su naturaleza en su relación mutua, en favor y para el pleno perfeccionamiento de la especie; se trata de una eventualidad que quizá pueda haber ocurrido más de una vez, dadas las revoluciones telúricas, y de la cual no sabemos si no va a suceder de nuevo a nuestro globo y sus habitantes[169]. <<

[169] Frente a la escuela vulcanista de James Hutton (*Theory of the Earth*, 1788), que explicaba los rasgos geomorfológicos por procesos naturales (calor, erosión, presión, etc.), Kant sigue —apoyándose en Camper, *vid. infra*, nota 172— la llamada (posteriormente) teoría de las catástrofes (Georges Cuvier, 1811) en historia natural, que pretendía hacer compatibles los ya evidentes —para la época— cambios de la tierra con la historia bíblica. De ahí la alusión kantiana a «revoluciones telúricas», lo cual aparece ya en la *Historia general* y, más explícitamente, en la tercera *Crítica* (§ 82; V,428). <<

[a] Primera versión: «La fuerza vital es un Principio». <<

[b] Primera versión: «somos conscientes en él de ser máquinas». El párrafo que hemos encerrado entre paréntesis sigue al margen, y en la edición académica está situado doce líneas más abajo. <<

[a] A continuación, tres líneas no tachadas por Kant que han sido traducidas en el paréntesis anterior, junto a «ser maquinal». <<

[b] Margen inferior derecho. <<

[170] Para la tierra como «madre», *vid. supra*, nota 152; sobre Camper, ver la nota 172. <<

[171] *Vid.* al respecto *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (VIII,89-106) y *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (VIII,107-124). De ambos hay trad. esp. en *Filosofía de la historia*. Nova. Buenos Aires, 1964. <<

[a] *Después de* «confusión caótica», *Kant había escrito originariamente otro texto, que traducimos por su interés*: «como si criaturas racionales, y sin embargo [destinadas] especialmente a dejar su puesto a otras aun más perfectamente organizadas —y no sólo *de facto* (con respecto a su existencia política) sino de *iure* a causa de su mayor perfección especifica innata— estuvieran organizadas para ello; [y así sucederá] después que las anteriores hayan dejado a éstas su puesto, hasta que finalmente la unidad universal del fin último de todos los cuerpos orgánicos en una causa cósmica suprema (que cabe llamar aquí *demiurgos*, puesto que en este respecto no se trata de un autor moral) produzca la organización plena y perfecta». <<

[172] En el § 80 de la *Crítica del Juicio* (ya citado en nota 152) se refiere Kant a Camper (V,428), en términos similares; Petrus Camper (1722-1789) se dedicó a la anatomía comparada y a estudios sobre las distintas razas humanas (en especial, por lo que respecta al ángulo facial). Su *Abhandlung über den naturlichen Gesichtszüge der Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters*, traducida al alemán por Sömmering en 1792, fue utilizado profusamente por Kant. Ver, en efecto. *Conflicto de las Facultades* (VI 1,89), pasaje referido al *Abhandlung*, según probó el editor, Karl Vorländer (VII,345), y también los *Progresos del género humano*, § 7. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[173] Hay que distinguir entre *conceptus ratiocinati*, que tienen validez objetiva por referirse a algo bajo lo cual está comprendi-

da toda experiencia, y *conceptus ratiocinantes* [*vernünftelnde Begriffe*], deslizados por una inferencia falsa, (*KrV*, B 367/A 311). Los primeros son entes de razón [*Vernunftwesen*; las ideas de la razón: B 709/A 681]; los segundos son vacías cosas pensadas [*Gedankendinge*: B 697/A 669] (en castellano usamos una misma expresión: «ente de razón», para los dos términos alemanes; por lo demás, tampoco el propio Kant es fiel a la distinción). En el texto original que comentamos aparece *vernünftelt*; parece más lógico leer *vernünftelnd* («raciocinante»), de acuerdo con la denominación empleada en la primera *Crítica*. La distinción (referida a *entes*, no a conceptos) se encuentra también en *KU*, §91; V,468. <<

[174] Kant parece haber tomado la distinción *potentia / onus* (por lo demás, común en Mecánica) de Christian Wolff, *Anfangsgründe aller mathem. Wissenschaften* (1763; III,7): «Llamamos fuerza a todo aquello que produce un movimiento; aquello que, en cambio, es movido o se opone al movimiento es denominado causa». La distinción entre los dos tipos de materia (cf. *supra*, nota 11) es ya clara. <<

[175] Como señalamos en nota 118, un concepto es problemático cuando su realidad objetiva es incognoscible, e. d.: cuando no sabemos cómo *aplicarlo* a la experiencia. Ahora —no sin vacilaciones— Kant se atreve a dar el paso: la estofa éter no será problemática, mas no porque pueda ser aplicada, sino por ser la condición previa de toda aplicación: no es sino la realización [*Realisierung*] misma del espacio (cf. *supra* XXII,200). <<

[a] Margen derecho. <<

[176] Aunque el tema es de clara raigambre aristotélica (cf. *supra*, nota 142), aquí puede referirse Kant a las dos grandes teorías modernas sobre la cosmogénesis: la cartesiana y la newtoniana. En ambos casos se enfatizaba el carácter libérrimo de la creación («voluntad», en el texto). Según Descartes, Dios pone en movimiento las cosas (mediante la famosa *chiquenaude*), haciendo que

en el universo se conserve la misma cantidad de movimiento, gracias a su «concurso general» (*Princ. Phil*. II, § 36). Para Newton, la separación es aún más tajante: Dios y el mundo se enfrentan como lo vivo y lo muerto, el señor y el esclavo; la *providentia* debe ejercerse de tiempo en tiempo (contra Descartes), ya que el universo (según va siendo dejado de la mano de Dios) va degradándose (las criticas kantianas al *demiurgus* encuentran en el Dios newtoniano un modelo más cercano que en el platónico). *Vid. Opticks, Qu*. 31 (*Opera*. IV, p. 260 y sigs.). Kant es el primer filósofo que ha establecido una cosmología sin Dios, en lo relativo a la construcción mecánica (*Historia General de la Naturaleza*. 1755). Ahora, en un estadio más maduro de su pensamiento, pretenderá emplear, análogamente, el éter (*primum movens*) como factor de construcción (sistema del mundo). Pero no podrá hacerlo: las contradicciones de esa «materia» le llevarán más bien a revisar la filosofía trascendental. <<

[177] Este tipo de existencia no puede entenderse como posición absoluta de una cosa *en* la experiencia (*KrV*, B 626/A 598), sino como posición absoluta *de* la experiencia para que algo así como «una cosa» pueda ser entendido como existente. Es la *existentia omnimoda determinatio*, de la que ya se había hablado en el periodo crítico (*KrV*, B 1599/A 571; *KU*, V,475). <<

[178] La distinción entre postulado e hipótesis ha sido bien establecida por H. Rousset: «el "postulado" es una proposición que afirma *a priori* una existencia necesariamente ligada a una realidad dada: es muy diferente a la hipótesis, explicación conjetural del dato, sometida a verificación empírica» (*La doctr. kant. de l'objectivité*. Vrin. París, 1967, p. 548, n.º 74). <<

[179] Con Epicuro, y con el propio Kant de 1755: «No negaré, pues, que la teoría tic Lucrecio o de sus antecesores Epicuro. Leucipo y Demócrito, tiene mucha semejanza con la mía» (*AN*, 1,226). Acepta, en efecto, los átomos («cuerpos celestes [*Weltkörper*] o átomos, como los denominan ellos»; *ib*.), la gravedad (mo-

dernizada como «atracción») y aun el *clinamen* (ahora explicado como repulsión). Es curioso que la obra por la que el filósofo sigue siendo más conocido en medios científicos (la hipótesis Kant-Laplace) haya sido rechazada por él casi en su totalidad. <<

[a] En el margen superior de esta página y la siguiente. <<

[180] El espacio sensible [*empfindbar*], empírico y material había sido ya aceptado en 1786 (*MA*, IV,481), como manifestación del espacio relativo newtoniano. Pero ahora hay dos importantes modificaciones: 1.ª, ese espacio figuraba en la *Foronomía* (se movía por sí mismo, sin causa: trasunto físico de una exigencia geométrica); ahora es visto como compendio de fuerzas motrices, i. e.: dinámicamente; 2.ª, el espacio sensible de los *Pr*. podía entenderse relativamente (moverse con respecto al espacio absoluto): ahora toma el lugar del espacio absoluto mismo, que en los *Pr*. era «un concepto racional necesario», el todo pensado de la experiencia (*MA*, IV,559). La discusión *física* (a pesar de las ambigüedades) newtoniana entre espacio relativo y absoluto se establece aquí *fisiológicamente*: espacio sensible [*spürbar*]*, dabile* / espacio como todo posibilitante de la experiencia, *cogitabile*. Cf. *infra* XXI,235. Kant presenta ya atisbos de esta solución en los propios *Pr*., porque el espacio absoluto juega en ellos, o en Foronomía (lo más cercano a la matemática: intuición pura de la sensibilidad), o en Fenomenología (lo más cercano a la filosofía: «transformación del fenómeno en experiencia»; IV,555). <<

[181] Se trata de ideas ya presentes en la prueba y observación de la antítesis de la tercera antinomia (*KrV*, B 473/A 445 y sigs.). <<

[182] Véase al respecto la muy importante *Prueba* de la segunda analogía de la experiencia (espec. *KrV*, B 237/A 192 y sigs.). <<

[183] El adverbio (así como otras expresiones: *omnimoda determinatio*, unidad colectiva, etc.) nos advierte que estamos en el seno de una temática que, como problema de superficie, aparecería en

la primera *Crítica* al hilo del desenmascaramiento de la ilusión dialéctica de un ser necesario: paso de un principio *regulativo* a *constitutivo (KrV*. B 648/A 620). Ya en el pasaje paralelo de la *Crítica* se había hecho una comparación con el espacio. Lo que allí se presentaba como paso «perfectamente natural» (B 647/A 619), se acepta ahora sobre la base de la *dinamización* del espacio mismo (éter como *Inbegriff* de fuerzas). Nunca estuvo tan cerca Kant de la aceptación del *spatium* newtoniano como ahora; nunca tampoco ha puesto tanto cuidado en las matizaciones: el espacio hipostático no es dado, sino pensado como [*gleich als*] dado: incidencia de la *Crítica del Juicio* sobre la *Crítica de la razón pura*; lo que no es admisible como Dios bien puede serlo como *éter* (cf. *supra*, nota 13). <<

[a] Mitad inferior del margen. <<

[184] Esta anotación marginal es de extraordinaria importancia para el tema de la corporalidad [*Leiblichkeit*] (lamentablemente no demasiado desarrollado en Kant, aunque aquí y allá aparezcan brillantes reflexiones). Kaulbach ha estudiado la evolución de ese concepto en su *Leibbewusstsein und Weherfahrung beim frühen und spaten Kant*. («Kant-Stud.» 54 (1963) 464-90). <<

[a] *Seine*: ¿del espacio cósmico? <<

[a] Margen superior. <<

[185] De entre las distintas definiciones de la primera *Crítica*, la más cercana a la del pasaje comentado es: «el [entendimiento] no es sino la facultad de enlazar *a priori*, y de someter lo múltiple de representaciones dadas a la unidad de apercepción» (*KrV*, B 135). <<

[186] La primera parte de la *Metakritik der reinen Vernunft* de J. G. Herder (1744-1803) se titulaba, justamente. *Verstand und Erfahrung* («Entendimiento y experiencia»). El libro apareció en mayo de 1799 (cf. Adickes, p. 139). El 15 de noviembre de ese año avisa Kiesewetter a Kant (XII,295) del envió de su *Prüfung der Her-*

derschen Metakritik, recibido por Kant, según carta de 8 de julio de 1800 (XII,315). Como estas fechas son posteriores al pasaje que comentamos, o bien se trata aquí de una adición posterior, o bien Kant leyó el original nada más publicarse (lo cual es altamente improbable) o, por último, se hizo aconsejar verbalmente por algún fiel discípulo (p. e. J. Schultz), como había ocurrido ya con las obras de Fichte. El «rótulo de la tienda» se refiere, claro está, a los escudos que, aún hoy, anuncian un comercio o taberna en las ciudades alemanas. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[187] Es decir, sofísticamente (subrepción trascendental: salto a lo trascendente). Cf. *supra*, nota 183. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[188] Lo que llama Kant «lógica» debe entenderse a la luz de la *Crítica de la razón pura (Doctrina tr. de los elem. II: La lógica trascendental*; B 74/ A 50 y sigs.). Es verdad que Newton abre su *De mundi systemate* (L. III de los *Principia*) con las famosas *Regulae Philosophandi*, pero éstas son empíricas (Kant piensa, creo que con razón, que el propio Newton fue infiel a sus reglas, pues razonaba como filósofo: cf. *infra* XXII,522). Kant nunca aceptaría, p. e. la *Reg*. IV: «In Philosophia experimentali [expresión contradictoria para nuestro autor, F. D.] Propositiones ex phaenomenis *per inductionem* collectae, non obstantibus contrariis hypotesibus, pro veris aut accurate, aut quam proxime, haberi debent» (*Opera*. III, p. 4; subr. mío). <<

[189] Esta distinción (y la crítica anterior a Newton por falta de «lógica») puede aclararse a la luz de la primera *Crítica*: «La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un *juicio*, proporciona también unidad a la mera síntesis de distintas representaciones en una *intuición*… El mismo entendimiento, pues, y en verdad por las mismas acciones [*Handlungen*] por las que

produjo en los conceptos —mediante la unidad analítica— la forma lógica de un juicio, introduce también en sus representaciones —mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición— un contenido [*Inhalt*] trascendental» (*KrV*, B 104-5/A-79). La unidad analítica según la cualidad debe entenderse en el sentido de la «unidad cualitativa» de B 114 (unidad de concepto: *unum*). Cf. *supra*, notas 131 y 134. <<

[190] Este aparente reconocimiento de que se trata aquí de un *argumento mitológico* es seguramente lo más espectacular (y extraño), aunque quizá no lo más importante, del *O. p*. Kant da aquí la misma razón (carácter único de la prueba y del objeto) que S. Anselmo a Gaunilón (cf. E. Gilson, *La filos. en la E. Media*, p. 231). Es altamente instructivo leer estos pasajes confrontándolos con la *imposibilidad de una prueba mitológica de la existencia de Dios (KrV*, B 620/A 582) y, en general, con el cap. III de la *Dialéctica*. La prueba pende de la unidad de la experiencia (meramente presupuesta, pero no probada, en la *Crítica*; cf. A 110). *Si* hay una experiencia objetiva será tal según las condiciones señaladas por Kant en *KrV*; pero allí no se garantiza *que* haya una tal experiencia (¿por qué no un *bound of impressions*, como Hume? Quedaría entonces la puerta abierta al ficcionalismo vaihingeríano). El modo de la demostración es apagógico (*per negationem oppositi*: el atomismo), y en base al sujeto (necesidad de pensar la experiencia como un todo). El valor probativo es, naturalmente, una *vexata quaestio* en la investigación kantiana, desde el rechazo absoluto —Adickes— hasta la convicción de que la entera filosofía trascendental depende de un argumento ontológico (Mathieu, *La filos. trasc*., p. 260). <<

[191] En la primera *Crítica* era Dios el que parecía (falazmente) identificar en sí la unidad lógica y la real: «la unidad de la realidad [*Realität*] suprema y la omnímoda determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parece hallarse en un entendimiento supremo, por tanto en una *Inteligencia*» (*KrV*, B 611/A 583. n.).

Allí se criticaba un salto a lo trascendente. No aquí: la posibilidad de la experiencia es, al mismo tiempo, la experiencia posible. En todo caso, hay que tener en cuenta la advertencia [*warnung*]: «no concluir en seguida [*sofort*], de la posibilidad de los conceptos (lógica), a la posibilidad de las cosas (real)» (B 624/A 5%). ¿Acaso ha transgredido ahora Kant las limitaciones que él mismo había puesto? <<

[a] Signatura de Kant. <<

[192] En alemán, *Sinnesart* y *Denkungsart* (modos sensible e inteligible) tienen además un significado relativo al valor moral. *Denkungsart* quiere decir también «carácter»: «modo de pensar práctico consecuente, según máximas invariables» (*KrV*, V,152), fundado en el puro motor moral. El carácter es calificado de «supremo bien del hombre» (*KrV*, V,157). Por lo demás, Newton si creía que su ciencia llevaba a Dios (*vid*. *Qu*. 28 de la *Opticks*; IV,238). <<

[a] «Cáustica», adición posterior al margen. <<

[193] Este despectivo reproche parece aludir a Kästner (cf. *infra*, nota 207). Beck, el otro gran matemático enemigo (o que el filósofo tenía por tal) era demasiado serio y riguroso para ser así citado (Kant lo trata siempre con el dolido respeto de un profesor ante un discípulo amado y, de pronto, rebelde; cf. XVIII,679, 686). <<

[*] Un concepto analíticamente universal es aquél por el cual es lo uno llevado a lo mucho; sintéticamente universal, en cambio, aquél por el cual lo mucho es, en su conjunto, llevado a lo uno bajo un concepto[194]. <<

[194] Los ataques en superficie contra la matemática velan una problemática más profunda, que afecta al sentido mismo de la *síntesis* en la primera *Crítica*; allí se afirmaba que para llevar lo múltiple a lo uno: «conocer simplemente el elemento universal de la síntesis de *ana y la misma* cosa en el espacio y el tiempo» (su-

br. mío), debía intervenir la razón «mediante construcción de conceptos, y [esa tarea] se llama *matemática*» (*KrV*, B 752/A 724). Ahora se intenta buscar una síntesis puramente filosófica: por conceptos, no por construcción de conceptos (pues, ¿cómo construir en el espacio al espacio mismo?). <<

[b] Lit.; *ihn*. Se refiere al espacio cósmico lleno. <<

[c] Signatura de Kant. <<

[195] Como entidad *física*, el calórico es una estofa hipotética probada por hipótesis primaria (ver párr. siguiente en esta edición) aunque Kant vacila a este respecto (cf. *infra*. XXI,548). Se trata de salvar las reflexiones anteriores sobre las propiedades de la materia. Pero como *eme de razón*, el calórico es probado indirecta o apagógicamente (pero no *ex hypothese*, sino «ontológicamente»). Cf. *infra*, nota 198. <<

[196] Hans Vaihinger aprovecha estos pasajes (y los referidos a la existencia de Dios) *pro domo sua*. Parece que el *O. p*. fuera un gigantesco amasijo de *heuristische Fiktionen* (*Die Phil. des Als ob*. Berlín, 1911; p. 721-733). Pero, en mi opinión, no hay nada de esto. La matemática misma es calificada de pura *Erdichtung (vid. infra* XXI,490), en cuanto que sus conceptos son autoproducidos por el entendimiento y «pensados arbitrariamente» (*KrV*, B 757/A 729). También los conceptos medios de la *Transición* (y por tanto, el calórico) son *conceptus factitii: (vid. supra* XXI,358 y mi nota 10). Los conceptos matemáticos son pensados en favor de la aplicación a la experiencia posible. El concepto calórico (mejor que concepto *del* calórico) es pensado en favor de la idea misma de *aplicabilidad*. De ahí que la matemática deba estar sometida, como instrumento, a la filosofía. <<

[197] El calórico es un *ens per se* (no está determinado por otro), pero no un *ens a se* (no está causado por otro). Lo último implicaría un salto a lo trascendente. Para la distinción, *vid. infra*, XXII,411 y 33. <<

[198] Cf. *KrV*, B 817/A 789: «La prueba directa u ostensiva es, en lodo tipo de conocimiento, aquélla que, junto con la convicción de la verdad, enlaza tal convicción con la penetración [*Einsicht*] en las fuentes de la verdad; la apagógica, en cambio, puede producir en verdad certeza, pero no hacer concebible la verdad por lo que se refiere a la conexión de ésta con los fundamentos de su posibilidad.» Si hubiera prueba directa, el calórico sería un *ens a se*: Dios. Cf. nota anterior. <<

[199] En la primera *Crítica*, la matemática de la naturaleza estaba empíricamente condicionada por aceptar el concepto de materia en general (concepto empírico): *vid*. *KrV*, B 876/A 848. En *O. p.* la Transición lo está también porque, aunque el concepto de calórico es dado *a priori* por la razón, sigue existiendo en todo caso la materia, en vista [*zum Behuf*] de la cual ha sido inventado. Cf. *supra*, nota 6. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[200] El paso paralelo es, claro está, la *Anfibología* de la primera *Crítica*: B 316/A 260. Es notable que el propio Kant parezca haber caído en esa confusión, al intentar inferir hipotéticamente el calórico a partir de fenómenos físicos (cf. esp. el cap. 2 de esta parte, y también la nota 195). Véase *infra* XXI,548. <<

[b] Margen superior derecho. <<

[a] Margen derecho, mitad inferior. <<

[201] En cuanto *forma de la intuición*, el espacio no puede ser Objeto (síntesis de lo múltiple en lo uno), porque no es sino *multiplicidad pura* en vista de la ordenación (*KrV*, B 34/A 20), es decir, de la *synthesis speciosa* (B 151). Pero, en cuanto *intuición formal*, es una comprehensión [*Zusammenfassung*] que *da* la unidad a lo múltiple (B 160, n.). La forma de la intuición está basada en la intuición formal (la unidad es previa a la multiplicidad), y en ese sentido si puede decirse que el espacio sea un objeto de la sensibilidad, es decir, de «la receptividad de la facultad de representa-

ción» (B 150). Adviértase que, en Kant, la forma no es conocimiento, sino sólo lo múltiple (puro) para un conocimiento: «el espacio, mera forma de la intuición sensible, no es aún, en absoluto, conocimiento; él proporciona solamente lo múltiple de la intuición *a priori* para un conocimiento posible» (B 137). La alusión del párrafo siguiente a la *Selbstthätigkeit* ha de entenderse en vista de esta distinción entre forma e intuición. <<

[202] El carácter ambivalente del cuerpo [*Leib*] del sujeto conecta en profundidad con una similar Índole de las fuerzas mismas: en cuanto *objeto* de conocimiento [*Kenntnis*], las fuerzas «sólo pueden ser dadas empíricamente» (*KrV*, B 252/A 207); pero, en cuanto causas *pensadas* para el conocimiento [*Erkenntnis*], «el concepto de fuerzas originariamente motrices no es lomado de la experiencia, sino que debe yacer *a priori* en la actividad del ánimo» (XXI,490). <<

[a] En corchetes en el original. <<

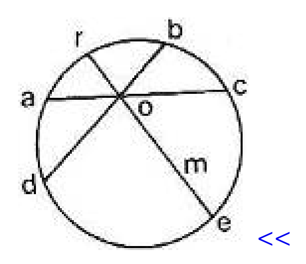
[203] Según Adickes (p. 140), la expresión ha sido tomada de la segunda ed. alemana (1743) del escrito póstumo de Huyghens, Κοσμοθεωρός. *Sive de Terris coelestibus earumque ornatu conjecturae*. La Haya. 1698. Sobre su sentido, cf. *Crítica del Juicio* § 86 (justamente, la *Ético-teología*); V,442: la contemplación del mundo sólo adquiere valor en vista del fin último. Ver también *infra* XXI,31. <<

[a] Margen inferior izquierdo. <<

[*] Podría muy bien suceder que se raciocinara sobre objetos de la matemática (geométricos) discursivamente, aunque ciertamente de un modo estéril. De todas formas es posible tener esta intención con el fin de arrojar una más clara luz de diferencia entre filosofemas y matematemas. P. e.: se pretende dar respuesta por meros conceptos *a priori* a la siguiente cuestión: ¿por qué una línea *curva* (linea en la cual ninguna de sus partes es recta) sobre un plano de curvatura constante (es decir, cuyas parles iguales

son también congruentes), cuando es proyectada en esta su cualidad vuelve sobre sí misma y encierra una superficie en circulo?; o también, ¿por qué en el interior de la superficie de tal curvatura hay un punto equidistante de todos los de la circunferencia?; O el problema de sí es posible dar *a priori* una línea recta que sea a la curva como una recta es a otra, etc. Esto sería filosofar sobre objetos de la matemática, lo cual no le reportaría empero a esta ciencia ganancia neta alguna[204]. <<

[204] Un ejemplo de estas especulaciones filosóficas se halla en la *Disciplina* de la primera *Crítica*: las definiciones matemáticas no pueden ser erróneas (pues el concepto se da justamente en la definición). Pero el análisis puede mostrar defectos de forma, como en el caso de la definición común de la circunferencia (presentada también en este texto), por introducir innecesariamente la determinación «curva» (*vid*. B 760/A 732). De ahí que en la *Refl. 5* se dé otra definición de circunferencia: «una línea (sobre un plano) en la cual lodos sus puntos posibles son perpendiculares a las líneas proyectadas sobre ella desde un punto (determinado)» (XIV,23). Es decir: los radios son perpendiculares a esa línea. Lo cual, ciertamente, elimina la expresión «curva», pero nos lanza al problema, acuciante para los matemáticos de la época (especialmente, alemanes) del ángulo de contingencia (entre el arco de circulo y la tangente). La perpendicularidad se sigue, en efecto, si aceptamos un punto infinitésimo de coincidencia entre la tangente y la circunferencia. Por lo demás, estos problemas pueden haber sido tomados del tantas veces agredido A. G. Kästner, *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie*, etc., de 1774[3]. según señala Adickes en comentario *ad. loc*. (Sobre Kästner, ver nota 207).



<<

[*] En el *Discurso* con que D'Alembert[205] abre su diccionario enciclopédico, este autor, prescindiendo de la alta y justa consideración que tiene del matemático en comparación con el filósofo, es de la opinión —bastante mortificante para el arrogante tono del primero— de que el interés inspirado en la actualidad por la matemática (que aún está haciendo progresos, pero acercándose rápidamente a su perfección final) podría en cono plazo, y ciertamente no sin causa, disminuir en gran medida; y como el espíritu humano no puede permanecer ocioso, se dejaría de este modo más sitio a la filosofía. La *astronomía* podría, justamente, producir esto: cuando se llegue a la conquista de esta ciencia, realizada paulatinamente en razón de los instrumentos que, a su vez, se han ido haciendo insuficientes para la observación del universo en el espacio inmenso[206], y cuando ulteriormente llegue también el análisis matemático a su plenitud (a donde parece haber llegado ya), la incansable razón, volviéndose desde aquella ciencia (que no era, con todo, sino instrumento para el uso del *arte* de la razón) hacia otra rama de la ciencia racional: la filosofía, se dirigirá hacia la doctrina de la sabiduría: la *ciencia del fin último*, sin que dio implique menoscabo de la matemática.

Ahora bien, el Sr. Kästner[207] —por experiencia del modo en que se han comportado hasta ahora los llamados filósofos— cree poder concluir de esta época que dio no sucederá jamás, en base a dos fenómenos de sus raciocinantes especulaciones [*Vernünfteley*]. En *primer lugar*, porque esos Filósofos, para construir sus sistemas, deberían volver a empezar siempre *desde el principio*, de modo que la ciencia, obligada en todo momento a regresar al

punto de partida, no podría esperar nunca progresar verdaderamente ni alcanzar su meta. *En segundo lugar*, porque, frente a las objeciones de los adversarios, tienen siempre preparada la excusa de «usted no ha entendido bien el sentido del asunto», cosa que en verdad da pie a la sospecha de que son ellos los que no se entienden bien a sí mismos. Con esa argucia [*Chicane*][208] de una filosofía expuesta en muchos volúmenes, y que en sus jóvenes años cree se amolda al *método matemático* (la wolfiana), sin crítica de la razón misma, ya puede envejecer tranquilamente el matemático, sin dar un paso más adelante; y ello tanto más cuanto que esto le da ocasión de recrearse en una vena poética llena de genuina y cáustica agudeza, jugando así a hacerse el filósofo, juego que contribuye igualmente a su propio envejecimiento.

También a partir de aquí cabe formarse un juicio sobre el valor absoluto de la matemática en comparación con la Filosofía, por lo que respecta a lo práctico. El valor de la primera es el de la razón *ético-práctica*[209], razón *técnico-práctica* (habilidad de encontrar los medios para el Fin que se quiera); el de la segunda, el valor de la que manda absolutamente (categóricamente) en orden al fin *último*, es decir, que está enderezada a producir hombres mejores en su carácter moral.

Ahora bien, el cultivo del talento mediante la matemática no contribuye en lo más mínimo a esa finalidad: es posible ser grande en esta especialidad y ser con todo insidioso, envidioso y malintencionado. Y aunque sea imposible llegar a ser un *hombre bueno* en todo respecto, la filosofía da sin embargo una guía directa para encaminarse hacia tal cosa, al cultivar en el sujeto su originaria predisposición a ello. En el rango de preferencia —indiscutible por lo que respecta al carácter interno del hombre (el *modo de pensar*)— aquélla [la matemática] viene después de ésta, aun cuando, en el *modo de sentir*, el talento brille mucho más en la primera, en parte por tratarse de un instrumento de tan gran uso (sea cual sea el objetivo final perseguido), en parte también por-

que, al poder presentar [el matemático] sus doctrinas con evidencia plena, [esta disciplina] se hace objeto de respeto, despertando una pacifica inclinación hacia la especulación (algo parecido a la benevolencia). Sin embargo, de ningún modo debe entrar esto como ingrediente en la combinación de las propias disposiciones del científico [*Gelehrten*] en cuanto tal, ni tampoco se da este caso con frecuencia; más bien es posible, al contrario, que sean la envidia y el deseo de ridiculizar los que convivan fraternalmente con aquellas [disposiciones] dentro del mismo sujeto. <<

[205] Kant tenía en su biblioteca (Warda, I., *Kants Büche*r, Berlín, 1922, p. 45) la trad. alemana del *Discours* (*Abhandlung von dem Ursprung, Fortgang und Verbindung der Künste und Wissenschaften*, 1761). <<

[206] La razón de que Kant enfatice aquí la necesidad de la observación en astronomía se debe quizá a una recensión de la *Theoretische Astronomie* de Fr. Th. Schubert (3 vols., 1798): aquélla apareció en el mes de marzo de 1799 (es pues contemporánea al pasaje comentado) en las *Allgem. Geogr. Ephemeriden*, de F. von Zach. Allí se decía: «¿qué sería entonces una astronomía sin observación? ¿Algo así como una astronomía kantiana *a priori*? Teoría y praxis deben ir juntas [*Hand in Hand gehen*]». A esta crítica apostilla Kant, agudamente: «(¿pero cuál viene primero desde el punto de vista matemático?)» (*Refl*. 6364 (1799) XVIII,691). <<

[207] H. R. Kästner (1719-1800), matemático de Gotinga y autor de célebres epigramas (Kant lo llamará —sin nombrarlo— «coplero»: XXII,489), había publicado en el «Philosophisches Magazin» de Eberhard (otro cordial enemigo de Kant) varios escritos contra el filósofo, que Kant respondió en un breve *Aufsatz über Kästner* (publicado por Dilthey en el «Archiv für Geschichte der Philosophie» III, 1 (1889) 83-90), que constituyó el borrador de una recensión del discípulo Schultz en la «Litteratur-Zeitung» de Jena (*vid. Dilthey*, revista cit. III, 2 (1889) 275 y sigs.). <<

[208] La expresión *Chicane* (lomada del francés: «marrullería por mezquindad de miras») es empleada por Kant habitualmente para caracterizar conflictos entre filósofos y matemáticos (cf. *Kr V*, B 207/A 166, B 469/A 441 —antítesis de la segunda antinomia: ¡aquí es la filosofía la incordiante!— y B 6S4/A 626). <<

[209] Primera aparición de una distinción que alcanzará gran relevancia en los legajos VII y I; la razón técnico-práctica, que acabará fundiéndose con la especulativa (ya en la *Primera luir*, a la *Crítica del Juicio* se había dicho que las proposiciones prácticas se diferencian de las teoréticas sólo «por el modo de representación, pero no por el contenido». *EE*, XX,196), ocupa el «lugar de todas las acciones morales y propósitos relativos a fines [*Zwecksetzungen*]» (G. Lehmann, *Die Technik der Natur*. En *Beiträge*. p. 291). Esta razón es correlato de la Técnica de la Naturaleza de la *Crítica del Juicio*. La expresión, por lo demás, había aparecido ya en *KU*, 5 88: V,453. A pesar de que aquí es introducida dándole un cierto tono despectivo, esta caracterización de la razón resulta altamente sugerente, si se conecta con los pasajes sobre la propia corporalidad y se hace incidir sobre ella las reflexiones de Hegel y Marx sobre la conexión razón-trabajo (cf. M. Riedel, *Theorie und Praxis un Denken Hegels*. Ullstein. Frankfurt, 1976 (orig. 1965), cap. 6). Hay una reflexión extraordinariamente interesante de Kant, que podría estar relacionada con este punto: «MENS, espíritu, no significa meramente razón, sino razón práctica viviente [*belebende*]» *(Reflexionen zur Medizin; Refl*. 1531; XV,2-960). La razón ético-práctica, «idea de la relación del hombre con el derecho y el deber» y que «contiene el Principio de Dios» (XXII,60) se encuentra ya, naturalmente, prefigurada en la idea de razón pura práctica (pero ver espec. § 91 de la *Crítica del Juicio*). <<

[210] Es patente que Kant deseaba extender la doctrina de las fuerzas no sólo al reino orgánico, sino también al espiritual (aun la razón ético-práctica se va a configurar como fuerza motriz;

vid. *infra* XXII,105). El fragmento que comentamos es interesante por mostrar como fundamento de la fuerza vital a un entendimiento *al modo humano* (dotado de *vis representativa*), no divino, lo cual puede enlazarse con la doctrina de la corporalidad (conocemos los organismos por analogía con nuestra propia organización; cf. *infra* XXIII,484). Hay una reflexión iluminadora a este respecto: «Toda fuerza del alma es muerta o viva: la primera es tal que debe ser mantenida en su duración mediante constantes impresiones externas (sensación e imaginaciones). Toda espontaneidad [*Selbstthätigkeit*] precisa de la conciencia de la vida» (*Reflex. zur Anthrop*. 202; XV,1-78). Para la distinción fuerza vegetativa (propia de las plantas) / fuerza vital (propia de los animales), *vid*. *supra*, nota 133. <<

[211] En la *Crítica del Juicio* había señalado Kant que el sexo, aun debiendo ser concebido como finalidad externa, es la única finalidad de este tipo que está conectada con la finalidad interna de la organización (e. d.: es necesario para la conservación de la especie). La respuesta no deja de ser hermosa y profunda a la vez: «la pareja existe [porque] constituye un todo *organizante*, aunque no organizado en un único cuerpo» (§ 82: V,42S). Aunque en el fragmento comentado se muestra Kant altamente prudente (y aun parece, al relegar el sexo a la empiria, perder la idea de «todo organizador»), no poco después se deja abierta la pregunta: *vid*. anot. marginal en esa misma página; en otras ocasiones, por el contrario, se deja llevar audazmente por su fantasía, recordando al Swedenborg criticado en los *Sueños de un visionario*. En efecto, en XXII,549 nos habla de una «*Weltorganisation* (de fines desconocidos), aun del sistema estelar»; en XXII,421 habla del *archeus* (de Van Helmont) y dice que los cuerpos orgánicos están en relación mutua «a través del éter» con un órgano superior; dado que (es doctrina también de la tercera *Crítica*) Kant creía que «el mundo se asemeja a un animal» (XXII,62), ya no nos extrañará —quizá— el siguiente pasaje, digno de un William Blake: «Que

seres ya orgánicamente subsistentes puedan conservar y propagar su especie sólo por la mezcla [*Vermischung*] de dos sexos parece apuntar a una organización aún más alta, a saber: de nuestro globo terrestre con [otros] alejados» (XXI,461; no trad. en el *corpus* de esta ed.). ¿Acaso creía el puritano Kant en una especie de cópula gigantesca entre los mundos? Hay otra interpretación más prudente. Los dos sexos son la más alta manifestación, a nivel orgánico, de la oposición real dicotómica presente en la naturaleza toda: desde las fuerzas (*a* y –*a*), la electricidad (+, –) y el fuego: *ignis mas et ignis foemina*, como creían Musschenbroek y Erxleben, hasta el sexo animal; una escala que no dejará de ser usada (y ampliada) por Schelling. *Vid*. también la nota 213. <<

[212] La parte perdida no se repone en el animal porque éste constituye una *organización* de órdenes distintos; no así la planta, que es más agregado que sistema. La idea de reposición de partes perdidas en las plantas se encuentra ya en la *Crítica del Juicio*, § 64; V,371-2. <<

[213] Estas tres anotaciones, tan misteriosas a primera vista, quedan claras a la luz de la carta de Kant a Schiller de 30 de marzo de 1795 (XII,11) donde habla el filósofo de la asombrosa e inexplicable ordenación por la cual la naturaleza, como jugando (un concepto ciertamente grato a Schiller), ha dispuesto que en ambos reinos orgánicos toda propagación se haga mediante los dos sexos. Y, al respecto, cita a Milton (de memoria, como de costumbre). La cita en Milton es: «Tal vez descubras otros soles acompañados de sus lunas comunicando la luz masculina y femenina; porque esos dos grandes soles fecundizan el universo». *Paraíso perdido*. Libro VIII. Tr. D. Sanjuan, Aguilar. Madrid, 1960[4], p. 175. Como el traductor comenta *ad loc*., se trata de una antigua tradición conservada por Plinio. Esto es cierto. Pero también lo es que en época de Kant la *lux mas* y *lux femina* era sostenida por algunos científicos de peso, como vimos en nota 211. <<

[a] «Luz» está escrito debajo de «masculina», pero es evidente que ambas palabras deben ir unidas. <<

[214] El término «alma del mundo» (que se repetirá en los últimos legajos, VII y I) aparece ya en la primera *Crítica*, para negar que entre los atributos de Dios, aun entendidos como «meros predicados trascendentales», pueda estar el de alma del mundo (B 670/A 642). El *locus classicus* de este tema se halla, como es sabido, en el *Timeo* platónico: «reflexionando, pues, el demiurgo encontró que, de entre las criaturas que son por naturaleza visibles, ninguna —comparando un todo con otro [ὅλον ὅλου]— que estuviera falla de *noûs* era mejor que la que lo tenía: y después, que el *nolis* no puede pertenecer a nada aparte del alma. Por este razonamiento, pues, ensambló el *noûs* dentro del alma y el alma dentro del cuerpo cuanto construyó el todo (el universo: τὸ πᾶν)» (30 B). En un pasaje del legajo I, Kant reconocerá: «El mundo es un animal: pero su alma no es Dios» (XXI,137). Unos renglones más abajo, una breve nota apunta la solución: «(De un espíritu del mundo univ., no alma del mundo)». También en XXII,62 se había señalado: «El mundo no es animal, e. d. aquello que tiene cuerpo y alma». Parece que Kant quería evitar el peligro del panteísmo (éter como Dios extenso). No sería extraño que estas consideraciones le hubieran llevado también a la progresiva pérdida de importancia del éter en los últimos legajos, en donde se citan los famosos versos virgilianos *spiritus intus alit (infra*, XXII,46 y XXI,146) que aluden también al tema del alma del mundo. <<

[*] La naturaleza organiza la materia de muchas maneras, y no sólo según la especie sino también según grados. Para no recordar [sino] lo siguiente: en tos estratos terrestres y en las cordilleras hay ejemplos de antiguas especies animales y vegetales, ahora extinguidas, pruebas de un [tiempo] remoto y ahora desconocido, productos de nuestro globo engendrador de vida; además, la fuerza de organización de éste ha organizado de tal modo el to-

do de las especies vegetales y animales, creadas las unas para las otras, que islas —como miembros de una cadena, sin excluir al hombre— forman un circulo; de modo que, para existir, no se necesitan mutuamente tan solo según su carácter nominal (por semejanza), sino también según su carácter real (por causalidad). Todo esto apunta a una organización cósmica (de fines desconocidos) del sistema estelar mismo[215]. Pero como ahora es ocasión de hablar solamente del sistema elemental (no del sistema del mundo), no nos ocuparemos más de este tema. <<

[215] El concepto de la gradación universal (*lex continui in natura*), presente tanto en la *Crítica de la razón pura* (B 688/A 620) como en la *Crítica del Juicio* (§ 82) constituye un tema típico, y tópico, de la Ilustración (la *Siris* de Berkeley, por ejemplo, que presenta ciertas analogías con *O. p.*, es un barroco monumento a *the Great Chain of Beings*). Las fuentes de Kant al respecto parecen haber sido Jh. P. Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre*, 1774: J. B. Robinet. *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'Être ou les essais de la Nature qui apprend à faire l'Homme*, 1768 (el titulo es tan largo como significativo) y, al fondo, el gran Leibniz de los *Nuevos Ensayos*: «No es fácil decir… cuál es el grado más bajo de todas las cosas vivas: más o menos es al modo en que la cantidad disminuye o aumenta en un cono regular… gradación así, insensible, entre las partes de la creación desde el hombre hasta las partes más ínfimas, que están por debajo de él» (Ed. de J. Echeverría. Editora Nacional. Madrid, 1977, p. 574). <<

[216] Alusión al famoso pasaje: «Ser… es meramente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas» (*KrV*, B 626/A 598). Ya antes había señalado: «Pues si llamáis realidad a todo poner (sin determinar lo que pongáis), habéis entonces puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto, y la habéis aceptado como efectiva [*wirklich*]» (B 625/A 597). El tema de la posición y la autoposición [*Selbstsetzung*] será

de capital importancia en el legajo VII (cf. cap. 2.º de la tercera parte de esta edición). Un extraordinario estudio sobre la posición (en el doble sentido) kantiana, en M. Heidegger, *Kants These über das Sein*. (En *Wegmarken*. Klostermann. Frankfurt, 1978[2].) <<

[a] Esta segunda alternativa es adición, y aparece al margen de la página. <<

[a] Adición marginal posterior: «mediante sus percepciones». <<

[217] En este verdadero núcleo que es *Übergang 1-14* se van presentando temas que, posteriormente, alcanzarán un estudio más desarrollado. Aparece aquí la autoafección, de gran importancia en los legajos X/XI (cf. cap. 3.º de la segunda parte de esta edición). Adviértase que se trata de probar *a priori* la *Wirklichkeit* de algo. Condensemos brevísimamente el punto: sin materia conectora de base no habría interacción entre las fuerzas motrices y el sujeto, afectado en su propio cuerpo. En dicha interacción, el sujeto es afectante como factor de unidad (en él: autoafección; y, a su través, en la naturaleza toda); las fuerzas, como manifestación de pluralidad. En una palabra: se trata de llevar al mundo efectivo la última disparidad del espacio (y el tiempo) mismo: intuición formal / forma de intuición. *Vid. supra*, nota 201. <<

[*] El espacio, representado simplemente como forma *subjetiva* de la intuición de objetos externos, no es ningún objeto externo y. por ello, no está ni *lleno* ni *vacío* (que son predicados pertenecientes a determinaciones del Objeto, y de los cuales se hace aquí abstracción). Pero el espacio como *objeto* de intuición externa, o lo está o no lo está. Ahora bien, dado que el no ser de un objeto de percepción no puede ser percibido, el espacio vacío no será ningún objeto de experiencia posible. <<

[a] En la primera versión el párrafo continuaba, interrumpiéndose después: «Pues movida por su fuerza motriz, que actúa so-

bre los órganos del sujeto…». También, en el texto paralelo del legajo V, pliego 10, pág. 2, seguían dos «Observaciones», de las cuales traducimos, por su interés, la primera. <<

[218] A pesar del carácter apagógico de la prueba (*per negationem oppositi*), Kant no procede según el principio de contradicción, pues ello, o supondría un mero juicio analítico (en el que conociéramos ya de antemano la existencia de la cosa), o no llegaría sino a la posibilidad de la cosa (*vid. KrV*, B 189/A 150).El Principio de identidad no debe entenderse aquí, obviamente, de modo lógico, pues entonces se llegarla de nuevo al de contradicción («juicios analíticos (afirmativos) son aquellos en que es pensada… la conexión del predicado con el sujeto en virtud de [*durch*] la identidad», B 10/A 7), sino de modo *real*, como síntesis posibilitante y desplegada en opuestos activos (aquí, p. e., las fuerzas): via fecunda hacia el idealismo. De esta identidad se nos habla en B 133: «la omnímoda identidad de la apercepción… Sólo, pues, porque yo puedo enlazar un múltiple de representaciones dadas en una *conciencia*, es posible que yo mismo me represente la *identidad de la conciencia en estas representaciones*, e. d., la *unidad analítica* de la apercepción es posible solamente bajo la presuposición de una unidad *sintética*». Ténganse presentes estas importantes consideraciones antes de pasar precipitadamente (aquí, también, *sofort*) a acusar a Kant de una subrepción que él fue el primero en denunciar claramente, explicando además qué intereses empujan a la razón a caer en tal subrepción. <<

[219] Este «Objeto sensible en general» [*Sinnenobject überhaupt*] es un objeto *de* la sensibilidad *para* la sensación posible, y es claro trasunto a nivel trascendental (en realidad, está en lugar de ellos) del espacio y el tiempo absolutos newtonianos (*Principia* I, 6 y sigs.). Es, en otras palabras, el *Objeto trascendental*, del cual se decía ya en la primera *Crítica* que era pensado «meramente para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad como receptividad» (B 522/A 514). Modificación importante (cf. *supra*, nota

197) es que ese Objeto es un *ens per se*, no un *ens a se*; no una cosa en sí en el sentido de la primera *Crítica* («dado en sí mismo antes de toda experiencia», B 523/A 515). Los problemas de la receptividad y la cosa en sí serán posteriormente afrontados con mayor extensión: *vid*. cap. 3.º de la segunda parte y 2.º de la tercera. <<

[220] *Vid. supra* XXI,411 y nota 55. <<

[*] Sólo por aquello que el entendimiento mismo *hace* entiende el sujeto su objeto: y esto [que hace] es lo formal de la totalidad colectiva de percepciones en una experiencia posible. El espacio vacío no es ningún objeto de experiencia posible; por lo tanto *sólo* [es tal] el espacio ocupado completa y sustancialmente por materia. El tiempo vacío, es decir la existencia del móvil en cuanto tal, no es un Objeto de los sentidos ni tampoco objeto de experiencia posible, pues entonces se trataría de un móvil sin *movimiento* (por lo que respecta a la coexistencia y la sucesión). <<

[221] En relación con esta nota, cabe recordar la objeción de Hoppe a la existencia del calórico, y que, en principio, parece correcta (Kant podría parecerse aquí a los milesios, que —salvo Anaximandro— dieron *un nombre* a su materia de base): «Es con seguridad correcto que, para la formación de los cuerpos, deba presuponerse algo como causa; pero qué sea esa causa es algo que sólo empíricamente puede establecerse.» ¿Acaso quiere transformar Kant la *X* de *KrV*. A 105 en «algo realmente determinado y material» (H. G. Hoppe, *Kants Th. der Phys*., p. 103)? Es verdad que Kant pudo caer en ese peligro (la confusión por anfibología) en el Sistema Elemental. Pero también lo es que, progresivamente, la denominación «calórico» (como designando a *una* materia, por especial que sea) va perdiendo importancia, ahora que el problema está centrado a nivel de filosofía trascendental. Así, p. e. XXI,560 (no tr. en el *Corpus*): «Queremos llamar por ahora (provisionalmente) *calórico* a esa estofa cósmica omnipenetrante y omnidifusa, sin considerarla por ello causa —en virtud de su

existencia— de la sensación presente en el *sentimiento* de calor o frío». Cf. también, *infra* XXII,612, y sobre todo XXII,584 y mi nota 224. <<

[*] Este modo indirecto de probar la existencia de una cosa es *único* en su especie, y por ello también extraño; pero resultará menos extraño si se toma en consideración que también su objeto es *singular* y no un concepto común a muchas cosas[222]. Pues así como hay sólo un espacio y sólo un tiempo (en cuanto Objetos de la intuición pura) hay también sólo un objeto de experiencia externa posible en el campo de la causalidad de la percepción de cosas externas; pues las denominadas *experiencias* no son en ningún caso más que partes *de una* experiencia, gracias al calórico ilimitado y omnipenetrante, que enlaza a todos los cuerpos del universo en un sistema y los pone en comunidad de interacción. <<

[222] La prueba no deja de ser, en efecto, extraña. Pues repárese en que ese objeto singular es una intuición que *debe* ser probada (de lo contrario, sería una intuición intelectual, prohibida por la *Crítica*: B 72). Y además la proposición de la existencia de tal estofa no puede ser un *mathema* (proposición sintética por construcción de conceptos); ¿será, pues, un *dogma* (proposición sintética directamente extraída de conceptos)? Pero la *Crítica* había afirmado, rotundamente: «Ahora bien, la entera razón pura, en su uso meramente especulativo, no contiene ni un solo [*nicht ein einziges*] juicio directamente sintético por conceptos» (B 764/A 736). La importancia de estos escollos mide también la audacia e interés de pasajes como el comentado. Cf. la concisa *Refl*. 5568 (XVIII,235): «Necesario es aquello cuya existencia puede ser probada *a priori*». <<

[a] Lehmann sugiere añadir: *vorhergeht*; en este caso, sería: «cuyo concepto precede al sujeto». Pero esto no parece ser muy kantiano, aunque gramaticalmente pueda valer. <<

[b] «Percepciones», si se acepta la sugerencia de Mathieu, pág. 171. n.º 2. <<

[c] Fin de la copia de mano ajena. <<

[*] Lo indemostrable *a priori*, y sin embargo susceptible de prueba, deberá derivar ésta de la experiencia. Aquí se trata empero de un Principio de experiencia, porque, aunque una proposición no sea demostrable por la experiencia, quizá lo sea para la experiencia y la posibilidad de ésta, y ello de un modo objetivo; cabria denominarla proposición de experiencia, por ser *a priori* y al mismo tiempo subjetiva. A esta denominación le conviene carácter de *necesidad*[223]. según lo implica su concepto.

El ridículo horror que los ignorantes desconocedores de la Crítica de la r[azón] p[ura] sienten cuando [les deben ser confiados][a] puros Principios racionales, [no][a] comando con encontrar en ellos seguridad plena, sino esperándola sólo en lo empírico, en donde justamente la falta de universalidad impide toda seguridad, es una especie de *horror vacui logicus* difícil de expulsar de cabezas de poco fuste[b]. <<

[223] Se traía, desde luego, de una necesidad en el fenómeno: *perpetuitas est necessitas phaenomenon* (XXII,605), que enlaza coherentemente con el esquema de la necesidad: «existencia de un objeto en todo tiempo» (*KrV*. B 184/A 14$) y con el tercer postulado del pensamiento empírico (B 266/A 218). Pero de nuevo nos encontramos aquí con la expresa prohibición: «No puede hallarse en el *mero concepto* de una cosa ningún carácter distintivo [*Charakter*] de su existencia. Pues aunque el concepto sea tan completo que no le falte ni lo más mínimo para pensar una cosa con todas sus determinaciones internas, la existencia no tiene absolutamente nada que ver con todo eso» (B 272/A 225). Sin embargo, adviértase que con esa materia de base nos encontramos ante algo extraño: una cosa que es a la vez concepto; la prueba no procede ni analítica, ni sintéticamente, sino *metafísicamente*

(ver la siguiente *Observación*: XXII,615). La cosa no es tan extraña como pueda parecer: ya en la tercera *Crítica* había aparecido una idea de la razón cuyo objeto es un hecho [*Thatsache*]; sólo que allí se decía que esa idea era la única [*einzige*] con tal característica (V,468). <<

[a] Adición de Reicke. <<

[b] Al final de la pág., margen inferior izquierdo, repite: «Como el ridículo horror ante conocimientos *a priori*, y la adhesión a lo empírico. Es un *horror metaphysicus* ante el vacío.» <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[224] Este *caveat* puede disipar algunas dudas: la *existentia omnimoda determinatio* del éter se entiende solamente en el nivel de la Ciencia de la Transición; su existencia *física* sólo podrá ser comprobada por observación y experimento. A Kant no le interesa descubrir una estofa (algo así como un nuevo elemento), sino penetrar en las condiciones de pensabilidad de lo que una estofa sea. De este modo, el filósofo responde *avant la lettre* a la objeción de Hoppe (*vid. supra*. n. 221). <<

[225] La idea de que también el alma era en sí misma una fuerza se encontraba muy extendida entre los círculos del primer romanticismo, como prueba el importante opúsculo de 1810 *Über das Marionettentheater*, de Heinrich von Kleist (1777-1811): «el alma (*vis motrix*) se halla en cualquier punto distinto del centro de gravedad del movimiento», (hay tr. esp. en *Los románticos alemanes*, ed. de I. M. Brugger. Buenos Aires, 1968, p. 152). Es notable que Kleist estuviera influido por Lichtenberg, pensador cuya importancia para la comprensión del legajo I es patente. Cf. también notas 133 y 210. <<

[226] Es decir: el *systema doctrinale* precede y posibilita al *systema naturale*. La Transición no es una introducción *en* la física, sino una propedéutica *para* la física. Hay que decir que esta idea, que

tan escandalosa resulta para algunos especialistas, se encontraba ya en un pasaje de la tercera *Crítica* que, a pesar de su importancia, ha pasado (en lo que se me alcanza) inadvertido: «Cuando atribuyo a un cuerpo *fuerza motriz* y, por tanto, lo pienso por medio de la categoría de *causalidad, lo conozco* [*erkenne*] por ella al mismo tiempo, es decir: determino el concepto de ese cuerpo como Objeto en general [¡!; ver *supra*, nota 219, F. D.], por medio de aquello que le corresponde de suyo como objeto de los sentidos (en cuanto condición de posibilidad de aquella relación)» (V,482-3). <<

[227] Importante clarificación de la doctrina de la propia corporalidad. Cf. *supra*, notas 158 y 202. Un apunte interesante se encuentra ya en la *Crítica del Juicio*; allí se dice que sabemos de la existencia de un ser pensante (el yo) «solamente en el hombre, e. d., en enlace [*Verbindung*] con un cuerpo» (V,468). <<

[228] La definición (clásica) de la filosofía como amor a la sabiduría es el último tema coherentemente expuesto en *O. p.* (*vid.* caps. 3.° y 4.° de la cuarta parte). Unas importantes páginas sobre este punto se encuentran en el cap. 1.° de la *Dialéctica de la razón práctica (KpV*, V,108). Por lo demás, en el pasaje que comentamos se encuentra una clara alusión a la distinción entre razón técnico-práctica y ético-práctica (*vid. supra*, nota 209). <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[229] En efecto, conocimientos *a priori* son también los matemáticos (por construcción de conceptos) y ahora además (gracias a la *Transición*), los físicos (cosa que se afirmaba, pero *sin prueba*, en la primera *Crítica*: B XII-XIV). <<

[a] Adición al margen: «algo así como tres dimensiones». <<

[b] La Ac. propone, con más sentido, leer: «no podrían servir». <<

[c] Adiciones marginales. <<

[230] Pasaje de gran importancia para la comprensión de la doctrina del «fenómeno del fenómeno» (cf. cap. 2.º de la segunda parte de esta edición). <<

[231] Creo que la distinción entre «preámbulo» y «propedéutica» es una de esas «sutilísimas escisiones de cabellos» que el propio Kant criticaba en sus discípulos (carta a Beck de I de julio de 1794; XI,515); ha sido seguramente originada por la polémica contra Fichte (el cual afirmaba que la filosofía kantiana era mera propedéutica). Cf. la famosa *Declaración contra Fichte de* 1799 (XII,370-1), y también mi *Estudio Introductorio*, Que la *Transición* sea una Propedéutica a la Física se dice expresamente en XXI,169, 171, 175 (trad.); XXI,286, 487; XXII,218, 263, 265 (no trad.). En XXII,240 se dice que «no es mera propedéutica», para afirmar casi a continuación: «Esta propedéutica es ella misma un sistema…» (XXII,241; ambos pasajes, trads. en esta edición). <<

[a] Reicke añade, quizá innecesariamente: «latente». <<

[232] Alusión a las dos teorías sobre la luz: emanatista (Newton) y ondulatoria (Huyghens y Euler). Kant se inclina claramente hacia esta última, pero la idea —aquí insinuada— de que se trate de manifestaciones diversas de una misma estofa (como las fuerzas contrapuestas en el seno del éter único) no deja de tener interesantes concomitancias con las teorías actuales sobre la dialéctica onda-corpúsculo. La comparación de los distintos tipos de luz (electricidad positiva y negativa) con las conchas dextrógiras y levógiras la ha lomado Kant, seguramente, de los *Anfangsgründen der Naturlehre*, de Erxleben, en cuya cuarta edición (1787) una nota del editor, G. C. Lichtenberg (de tanta influencia sobre Kant, en estos momentos) comenta desfavorablemente la división «sexual» de los fenómenos físicos (cf. *supra*, nota 211), como *lux mas / femina, cochlea mas / femina* (p. 443; *vid*. XIV,510). Los caracoles de concha levógira son puestos como ejemplos de figuras incongruentes en *Prol*. § 13 (IV,286). El mejor estudio (a ni-

vel asequible) sobre estos puntos es seguramente el de Martin Gardner, *Izquierda y derecha en el cosmos*. Alianza. Madrid, 1966 (sobre conchas de moluscos, en especial, *vid*. cap. 8). <<

[233] En la «Allg. Lit. Zeitung» de Jena (n.º 201 y 202; 29 y 30 de junio de 1798) apareció una recensión de los *Anfangsgründe der Physik in ihrem mathematischen und chemischen Theile nach den neuesten Entdeckungen* (1797) de J. C. Fischer, profesor extraordinario de filosofía en Jena, que explicaba los fenómenos de capilaridad —entre otros— sobre bases dinámicas, no atomistas. El recensor opinaba que «raramente se aleja el autor de las *palabras de Kant*» (cit. por Lehmann, XXII,813). Quizá por ello se denominan aquí «kantianos» a los *Fundam*. Fischer es citado también en XXI,484, 18-22. El *Diccionario* (7 vols.) apareció entre 1798 y 1805. (*Vid*. también Adickes, p. 88). <<

[*] Si tampoco arma o armas, como en latín *arma, armae*; en cambio, si *armadura*. <<

[234] Es la interacción entre receptividad (afección externa) y autoafección la que exige una única materia (pues hay una sola experiencia: base de la prueba de la existencia del éter). Sobre esta interacción, *vid*. cap. 3.º de la segunda parte. Por lo demás, es probable que la última frase deba leerse: «La percepción [no] permite esto» (e. d.: que haya materias y experiencias). La mención posterior a *armatura* puede aludir a la *construcción* del mundo único (Kant emplea habitualmente *zimmern*: «ensamblar, acción de construir una casa de madera por los carpinteros»; no deja de ser interesante constatar que este verbo tiene exactamente el mismo significado que el empleado por Platón en el *Timeo*; el demiurgo es, precisamente, ὁ ζυνιοτάς «carpintero constructor»; 29 E). <<

[235] *Kreatur* tiene, efectivamente, en sentido figurado, el sentido de «hombre indigno, sin valor»; el lenguaje ha recogido aquí ecos de la vieja polémica sobre el predeterminismo. Ya en la se-

gunda *Crítica* había tratado Kant el problema del creacionismo; si los seres son aceptados como sustancias existentes en sí en el tiempo, ¿cómo pueden ser considerados efectos de una causa suprema y tener, al mismo tiempo, valor propio? (V, 102-3). Kant confiesa que su solución (que la creación concierna a la existencia inteligente de los seres agentes) está llena de dificultades y no es susceptible de exposición clara. Por eso intentará fijar con mayor detención el estatuto de la idea-Dios en los últimos legajos. Remito, a este respecto, a la última parte de esta edición. Véase también la nota 52 de la tercera parte. <<

[236] Espectacular giro (al menos aparentemente) con respecto a las invectivas anteriores sobre la matemática (y los matemáticos; ver inmediatamente después, *Hoja suelta* I. 55), y que va más allá de las posiciones críticas. En los *Pr. Metaf*. se había afirmado que toda ciencia es propiamente [*eigentlich*] tal sólo en la medida en que se bulle en ella la matemática. Pero esta afirmación se reducía «a toda doctrina particular de la naturaleza» [*jeder besonderen Naturlehre*] (IV,470), y no era aplicable a la filosofía, según consta en la *Arquitectónica*: «Toda filosofía es, empero, o conocimiento por razón pura, o conocimiento racional por Principios empíricos» [*KrV*, B 868/A 84). Contra toda tentación de explicación fácil (que se trate de una nota aislada), hay muchos pasajes del legajo I que testimonian un cambio importante en la actitud de Kant hacia las matemáticas, a partir de 1799 (aunque lamentablemente no pudiera exponer con coherencia y detenimiento esa nueva actitud). Aunque en las notas de la cuarta parte de esta ed. nos remitiremos a este punto, es conveniente adelantar ya un sorprendente pasaje del legajo I: «La crítica de la razón pura se divide en filosofía y matemática. La primera, a su vez, en metafísica y filosofía trascendental» (XXI,28). Sobre este punto, *vid*. De Vleeschauwer. *La déd. Trasc.*; III,663, n., y R. Daval, *La métaph. de Kant*, p. 274. <<

[237] Sobre el valor moral de la distinción intelecto-sentimiento, *vid. supra*, n. 192. <<

[238] Probable alusión a los *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (1763). La nota es importante por señalar el origen de las consideraciones precríticas sobre el papel del cuerpo del sujeto como centro del espacio cósmico [*Raumwelt*], aparecidas tanto en los *Träume eines Geistersehers* (1766; *vid.* 11,324) como en el breve opúsculo *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768; II,375-84). Casi ignorada la teoría del cuerpo [*Leibes*] en el periodo crítico, reaparece ahora con fuerza (cf. notas 158, 202 y 227). <<

[a] Margen derecho. <<

[1] Como se señala en la *Refl*. 5328 (178¿) XVIII,153: «La partición [*Theilung*] física es separación de la sustancia». Ahora bien, dado que la sustancia depende del grado de plenificación (densidad cualitativa) «hay una conexión [*Zusammenhang*] continua de posibles realidades y de posibles percepciones (aún) más pequeñas» (*KrV*, B 211/A 169). Este dinamismo cualitativo conduce necesariamente a Kant a un cierto neoanaxagorismo, según el cual, si el agua se hace más ligera (por efecto del calórico) *deja de ser* agua (cf. *supra*, nota 96 de la primera parte): los límites que constituyen un cuerpo son fluidos; la mecánica está, pues, sometida a la dinámica (los cuerpos dependen de las fuerzas; ver párr. siguiente al presente pasaje). Pero si nuestro ánimo (conjunto de las funciones trascendentales del sujeto) formara igualmente un *continuum*, toda experiencia sería imposible. Hay, pues, en Kant una cierta imposición de formas sobre la materia, lo cual no deja de recordar al *Timeo* (cf. *supra*. notas 214 y 234 de la primera parte). Toda división descansa, en última instancia, en la unidad sintética de la apercepción (es el resultado de la *Deducción trascendental* de la primera Crítica) y tiene, por ende, que aspirar a completud [*Vollständigkeit*]. Precisamente, *una* de las tareas acometidas por Kant en *O. p*. (en la primera parte de esta ed.) es la derivación completa de los predicables, para lo cual, como se ha visto ya, ha sido necesario elevar al rango de concepto *a priori* a las fuerzas motrices (más exactamente, a la *relación* entre las dos fuerzas), modificando a este respecto la limitación de *KrV*, B 252/A 207: ha sido necesaria, en una palabra, la *Ätherdeduktion* (*vid*. cap. anterior). <<

[a] Margen derecho, al lado de la frase anterior. <<

[2] Lit.: *oder nach sinnlichen Anschauungen a priori vorzustellen*. Aunque, gramaticalmente, «a priori» modifica aquí al verbo, es claro que para representar un Objeto *a priori* las intuiciones sensi-

bles deben serlo también: intuiciones puras de espacio y tiempo. Adviértase que estas intuiciones son algo más que mera forma (pluralidad) pura: «El espacio, representado como *objeto* (tal como se necesita efectivamente en geometría) contiene la *comprehensión* [*Zusammenfassung*] de lo múltiple» (*KrV*, B 160, n.). Ahora esa necesidad se va a extender a la física, mediante el espacio hipostasiado (éter): se prepara así la doctrina del fenómeno del fenómeno. En todo caso, adviértase que las distintas construcciones no son sino aspectos de *una y la misma* síntesis; «La misma función que proporciona unidad a las distintas representaciones en un *juicio* proporciona también unidad a la mera síntesis de distintas representaciones *en una intuición*, la cual [función], en general, se denomina concepto puro del entendimiento» (B 105/A 79). El inciso «en general» [*allgemein ausgedrückt*] apunta a la necesidad de aplicar *in concreto* la universalidad del concepto a la intuición, por medio de la síntesis de la imaginación («efecto del entendimiento sobre la sensibilidad»; B 152). En la extensión de estas doctrinas a la física, que ahora va a realizarse, jugará un papel fundamental la espléndida definición del espacio en la *Dissertatio* de 1770 (en la primera *Crítica* el esquematismo había primado al tiempo, en detrimento del espacio): «veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi» (III, § 15, D; 11,403). <<

[3] *Herumtappen* (algo así como nuestro «dar palos de ciego») es una expresión favorita de Kant. El *Prólogo* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* lo presenta ya en el primer párrafo (B VII; cf. también B XI, XIV y XV; empleado igualmente como verbo en B 649/A 621). Ver también la *Primera Introd*. a la *Crítica del Juicio* (XX,210). Casi al final de su vida, en la última página de la obra póstuma, el filósofo va a recordar también, de algún modo, esta expresión (Kant preferirá *Fusstappen* a *Fusstapfen; vid*. XXI,8). <<

[a] Anotación marginal. <<

[b] Curiosamente. Kant cita el adagio al revés. Debe leerse —con la Ac.—: «demasiado malo… y demasiado bueno…». <<

[45] Como señalamos en nota a pie de página, el adagio está citado al revés, como prueba XV,211: «(demasiado malo para un dios, demasiado bueno para surgir del azar. Ambigua cosa intermedia entre ángel y bestia)». Por lo demás, el adagio tiene su origen en el fragmento de G. E. Lessing *Die Religion* (cf. XV,211, n.); el tema es ciertamente caro a Kant: la contradicción entre razón e inclinaciones. <<

[407] Esta curiosa anotación, que continúa en cierto modo las especulaciones kantianas sobre el sexo (cf. notas 211 y 213 de la primera parte), podría dar a entender incluso una aplicación de la doctrina de las fuerzas (atracción y repulsión) a los contactos sexuales. En todo caso, la última frase apunta a la ausencia, en este caso, de juicio desinteresado, por medio del cual reconocemos algo bello; lo agradable, por tanto, no puede ir unido a la cualidad de la belleza (cf. *KU*, § 3: VII,205 y sigs.). <<

[6] Alusión a la difícil y sutil doctrina de la *Religión* de 1793 (Parte primera, espec. cap. III; VI,32 y sigs.); el hombre propende *naturalmente* al mal, pero ello no se sigue del concepto «hombre» (persona: ser moral que, en libertad, se pone a sí mismo obligaciones; *vid*. cap. 1.º de la cuarta parte de esta ed.). Hay un mal *radical* en el hombre, pero esa propensión «no ha de ser llamada *maldad* si esta palabra es tomada en sentido estricto, a saber: como intención moral [Gesinnung] (Principio subjetivo de las máximas) de admitir lo malo en *cuanto malo* como motor [*Triebfeder*] *en* sus máximas (pues tal intención es diabólica)» (VI,37). No obstante, el pesimismo kantiano, que le aparta radicalmente de los ilustrados (p. e., de un Condorcet: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Ed. de A. Torres del Moral y M. Suárez. Editora Nacional. Madrid, 1980), le llevará a mirar con interés, al fin de su vida, las doctrinas zoroástricas (hay numerosas alusiones al *Zend-Avesta* en el leg. I; *vid*. nota

101 de la cuarta parte). Hasse informa (p. 16) de conversaciones de Kant sobre «el dualismo persa, o sea Ormuz y Ahriman». Sobre el problema del mal radical, *vid*. E. Weil, *Probl. kant*. Paris, 1970 (ch. IV), J. L. Bruch, *La phil. rel. de Kant*. Paris, 1968 y J. Naberl, *Essai sur le mal*. Paris. <<

[a] Escrito en los márgenes de un esbozo de carta a Rink, *vid*. XII,283. De este modo podemos saber la lecha exacta de estas anotaciones: jueves 8 de agosto de 1799. <<

[7] La nota anticipa la doctrina del fenómeno del fenómeno; la (fecunda) anfibología del Juicio reflexionante (*vid. infra* XXII,362) consiste en que, en la investigación científica, el físico considera *cosa en sí* a lo que no es sino un *constructo* filosófico-matemático fingido en favor de la experiencia y proyectado en ella (*vid. infra* XXII,329). Esta doctrina no deja de tener sugerentes puntos de contacto con la llamada Escuela de Copenhague, de Heisenberg y Bohr. Así, según el primero: «las leyes naturales que en la teoría de los *quanta* formulamos matemáticamente no conciernen ya a partículas elementales propiamente dichas, sino al conocimiento que de ellas tenemos». (W. Heisenberg. *La nature dans la physique contemporaine* (trad. de A. E. Leroy). Gallimard, 1962, p. 18). <<

[8] Como ya se señalaba en el § 67 de la tercera *Crítica*: «Solamente la materia, en cuanto organizada, lleva consigo necesariamente el concepto de sí misma como un fin de la naturaleza, pues esa su forma específica es al mismo tiempo producto de la naturaleza» (V,378). Ya en ese parágrafo se apuntaba una conexión (subjetivamente establecida) entre los hombres y la naturaleza (finalidad externa). El pasaje presente revela una concepción más profunda, dentro de la teoría —propia de *O. p.*— de la *Leiblichkeit*. Es el cuerpo mismo del sujeto el que eleva el mecanismo a organicidad, no sólo por analogía con los movimientos, finalísticamente ordenados, del cuerpo, sino a través de ese misterioso signo externo que es el sexo. Como resume de modo exce-

lente Hübner: «Si el mecanismo no estuviera a este respecto finalísticamente ordenado, toda vida estaría excluida. Ahora bien, en todo caso existen organismos, a saber: los sujetos cognoscentes. Por consiguiente, el mundo debe ser considerado como organización». (K. Hübner, *Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum*. «ZfphF». VII. (1953), p. 218). <<

[9] Kant adelanta aquí un tema importante —pero poco desarrollado— de los últimos legajos: la distinción entre *anima mundi* y *spiritus mundi* (*vid. infra* XXI,33; 137). Parece que ninguna de estas denominaciones podría convenir al Dios puro (aunque la última está desde luego, más cerca de la idea del Creador). La gradación sería: «1. Dios como causa del mundo: *nexus effectivus* [alma del mundo, F. D.]; 2. como autor del mundo: *nexus finalis* [espíritu del mundo, F. D.]; 3. como señor del mundo: *nexus moralis* [en sentido estricto, sólo esta denominación es adecuada a Dios, F. D.]». (*Refl*. 6213; XVIII,462). Por los textos presentados en el cap. 2.° de la cuarta parte, parece que el espíritu del mundo debería corresponder, más bien, a la Idea del Hombre: «MENS, espíritu, no significa meramente razón, sino viviente razón práctica.» (*Refl*. 1531; XV,2-960). <<

[10] Las reflexiones kantianas sobre la viruela fueron ya publicadas por Reicke, *Aus Kants Briefwechsel* (Königsberg 1885) y están impresas igualmente, en XV,2/972-6. Ver también los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (VI,424) y la *Hoja suelta* Kuffner 2 (XV,971). Kant rechazó la vacuna de Jenner, pues «temía que la humanidad… se familiarizara [*familiarisire*] en demasía con los animales.» (H. Behn, *Über Kant's Beziehungen zur Medizin* («Altpreuss. Monatss.» 9 (1872), 625; cit. en XXII,820). También Wasianski (p. 43) informa del miedo de Kant a contagiarse del *Miasma* animal (*vid. infra* XXII,304). No era, desde luego, el único. De 1796 a 1799 aparecieron en Leipzig siete volúmenes, editados por Juncker, con el expresivo título: *Archiv der Aerzte und Seelsorges wider die Pockennoth*. Para un estudio del estado de la

opinión pública en torno al tema, *vid*. la carta XI de las *Lettres philosophiques* de Voltaire. <<

[11] Alusión a las conocidas máximas estoicas: «ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et obstine*». (Epiciclo, en A. Gelio, XVII, 19,6.) «Abstente de rechazar a cualesquiera de las cosas que no dependen de nosotros, y en su lugar, trata de hacerlo respecto a las cosas que, contándose en el número de las que dependen de ti, sean contrarias a la naturaleza.» (Epict. *Manual*, 2; en R. Mondolfo. *El pensamiento antiguo*. Losada. Buenos Aires, s.a. II,198). La famosa máxima «mens sana in corpore sano» se encuentra en Juvenal (*Sat*. X,356), (jocosamente aplicada, por cierto, al propio poeta estoico por Marcial, *Epigrammae*. VI, LXIV). Ver también la *Refl*. 1526 (entre 1785 y 1788), que se abre justamente con este tema: «Curandum esse, ut sit Mens sana in Corpore sano.» (XV,2-939). Para la relación de Kant con los estoicos (cercana tanto en física como en ética), *vid*. *Crítica de la razón práctica* (II,II,V y muy espec. V,127-8, n.). <<

[a] Angulo inferior. <<

[12] La posición de Kant ante la Revolución Francesa oscila desde el entusiasmo de 1790 (*KU*, V,375, n.) hasta la admisión prudente, a la vista del Terror (*Der Streit der Fakultäten*, 1797, VIIl,85). En todo caso, el filósofo se inclinaba por un republicanismo *sui generis*. Para é, república tiene aún el sentido antiguo de *respublica*, y por tanto «el sistema representativo del pueblo» (*Metaph. der Sitten*. VI,341) puede delegar en «un rey, la aristocracia o todo el pueblo, la unión democrática» (*ib*.; para nosotros, naturalmente, sólo en el último caso cabe hablar de república). *Parece* que Kant se inclinaba hacia la monarquía constitucional de un modo pragmático («para que un estado se conserve entre poderosos vecinos». *Der Streit*…; VII,86, n. I). En todo caso, su idea de república era, desde luego, más moral que política; para é, república sería: «Coerción [*Gewalt*] con libertad y ley». (*Anthropologie*. VII,331). Una importante distinción entre *repúbli-*

ca noumenon y *república phaenomenon* se halla en *Der Streit…*; VII,91. <<

[13] Kant pensaba que la vacuna era (aparte de consideraciones morales) un «remedio heroico» (*Refl.* 1551, de esta misma época; XV,2-971) pues el enfermo se jugaba la vida al dejarse inocular, corriendo el peligro, al menos, de quedar contagiado para siempre. A este respecto, el filósofo tenía la curiosa idea, que lo acerca a Malthus (el *Essay on the Principies of the Population* es de 1798, pero no tengo noticia de que hubiera oído hablar de él), de que las guerras y la vacuna serían medios intencionadamente empleados para evitar el aumento de la población. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[14] Ya sobre la base de la demostración del éter, Kant está en condiciones de corregir su concepción de los *Pr. Metaf.*, según la cual atracción y repulsión serían dos fuerzas originarias, cuya posibilidad misma se nos escapa (IV,513). Ahora, ambas aparecen como despliegue de un único éter, al cual conviene la denominación de fuerza motriz y universal. <<

[15] La fuerza de voluntad es definible también como «la facultad de los fines… siendo éstos en todo momento fundamentos de determinación de la facultad de desear según Principios» (*KrV*, V,59). La facultad de desear, por su parte, sería manifestación de esa «fuerza vital» (*KrV*, V,23) a la que se refiere el párrafo anterior al pasaje ahora comentado. Parece que, en este estadio, Kant puede afirmar el carácter de la voluntad como *fuerza* (estableciendo así una gradación universal) sin caer en el reproche que hacía a los leibnizianos: confundir —por querer establecer un *continuum*— lo sensible y lo racional (*KrV*, B 871/A 843). En efecto, ahora *todas* las fuerzas pueden ser deducidas *a priori*. El *continuum* racionalista (la *Stufenfolge*) tiende así a restablecerse, pero aquí, igual que en el caso del progreso del género humano ha-

cia lo mejor, el orden no se hace «de abajo a arriba, sino de arriba a abajo». (*Der Streit…*; VI 1,92). <<

[16] John Brown (1735-1788), médico de Edimburgo, publicó en 1780 sus *Elementa medicinae*, y fue introducido en Alemania por Weikard, por cuya mediación conoció Kant esa obra, apreciada por haber «representado irreprochablemente, por lo que concierne a lo formal, el concepto del sistema de las fuerzas motrices de la vida del hombre; pues se trata de un concepto *a priori* y meramente teórico». (*Hoja suelta* K2: XV,2/963). *Vid.*, en el mismo sentido, la carta a J. B. Erhard de 20 de diciembre de 1799. <<

[17] Albrecht von Haller (1708-1777), médico y naturalista suizo; autor también de poemas didácticos, en los que desarrolla el viejo tema del menosprecio de corte y alabanza de aldea. Es citado igualmente en la primera *Crítica* (B 641/A 613) a propósito de su *Unvollkommenes Gedicht über Ewigkeit*, y también, con grandes elogios, en la *Historia Natural* de 1755, pero como poeta, no como científico. <<

[a] En XXII,301, 11-12 se da una mis precisa formulación del punto 3: «una tercera potencia que pone en constante interacción a las dos fuerzas anteriores en un juego activo y reactivo: una estofa omnipenetrante, omnimotriz, etc., uno de cuyos fenómenos es el calor». <<

[b] Signatura de Kant. <<

[c] Margen inferior derecho. <<

[18] Friedrich Bouterwerk (1766-1828) publicó la *Idee einer Apodiktik* en 1799, y era conocido por Kant por haber realizado la recensión de los *Principios metafísicas del derecho*, habiéndose cruzado correspondencia entre ambos. Bouterwerk pretendía alcanzar un conocimiento inmediato de lo absoluto por medio de la razón interna. El «spinozismo negativo» se expone en la *Idee* (p. 393), como «reconocimiento de la absoluta incapacidad de la ra-

zón para someter el fundamento último de todo juicio a las condiciones de un juicio» (cit. en XXII,821). La negación de la libertad «en un cierto sentido», de que habla Kant, se explica porque Bouterwerk afirmaba: «la libertad de nuestra voluntad es absoluta; la de nuestras acciones, relativa» (p. 123), por estar «limitada por los estímulos» (p. 128). <<

[a] Mitad del margen derecho. <<

[b] Más abajo, con otra escritura. <<

[19] Esta distinción (*vericifiren/exhibere*) supone una importante precisión a lo que hoy llamaríamos criterio de *verificabilidad*: nada que no esté ya de antemano *expuesto* (e. d.: asignado al concepto el objeto correspondiente en la intuición; *vid*. *Primera intr*. a *Crítica del Juicio*, para *Darstellung (exhibido)*: XX,220), puede ser confirmado empíricamente. La crítica a un aparentemente fácil recurso a la experiencia se encuentra ya en la *Deducción Trascendental (KrV*, § 13) en un pasaje en que se rechaza (tras los pasos de Hume) el principio de inducción (cf. *Regla IV* de los *Principia* newtonianos). Este principio establecería (falazmente) que una mera recolección empírica «proporciona ocasión suficiente como para abstraer de ellos el concepto de causa y confirmar [*bewährt*] a la vez la validez objetiva de un tal concepto» (B 123/A 91). De acuerdo con esta fundamental corrección kantiana, el ejemplo de los puntos (lugares) en el espacio puede entenderse como sigue: podemos probar (verificación) un lugar en el espacio si y sólo si lo hemos representado por un trío de números reales (exhibición): lo cual supone, a su vez, una *comprehensión* del espacio como euclídeo. Entre la posibilidad matemática de representación de espacios polidimensionales (sostenida por el Kant joven y *permisible* desde las posiciones de la *Crítica; vid*. R. Torretti. *La geometría en el pensamiento de Kant*. «Anales Sem. Metaf.» (Madrid) IX (1974) 9-60), y la verificación empírica de un punto en el espacio, se encuentran las condiciones exigidas por el espacio como intuición pura. De ahí que, como en el pasaje comentado, no

resulte incongruente *verificar* un tugaren el espacio y a la vez, afirmar que (en su *exhibitio*) el espacio no consta de puntos, sino de otros espacios (divisibilidad infinita). <<

[c] Corchetes en el original. <<

[d] Esta última línea, borrosa y apenas legible. <<

[20] Esta breve anotación es importante, y adelanta la doctrina de la doble autoposición (analítica y sintética; *vid*. cap. 2.º de la tercer parte). Una determinación (*Bestimmung*; en el texto: *Determinarían*) es la asignación de un predicado al concepto del sujeto, *ampliando* el contenido de éste (juicio sintético); justamente, la ilusión racionalista, denunciada por Kant, consistía en confundir una dilucidación con una determinación: «la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplia. No debe, pues, estar ya contenido en él» (*KrV*, B 626/A 398). Por su parte: «El "yo pienso" expresa el *Actus* de determinar mi existencia» (*KrV*, B 137, n.). Es por consiguiente una proposición sintética *a priori*, pero es la única proposición (en el estadio critico; ahora también lo es: «existe el éter») que, siendo *a priori*, «expresa una intuición empírica indeterminada» (B 422, n.; esta nota constituye seguramente el pasaje más difícil y denso de la primera *Crítica*), aunque el Yo mismo sea «una representación puramente intelectual» (*ib*.). Por otra parte, la *Funktion* (importante concepto critico, que no debe ser confundido con el «uso» [*Gebrauch*]) es «la unidad de la acción de subordinar distintas representaciones bajo una representación común» (B 93/A 68). La reflexión lógica es una mera *comparado* entre conceptos y sus notas. La reflexión trascendental (relativa a los objetos mismos, y no sólo a los conceptos) es, en cambio, «la relación de representaciones dadas con uno u otro modo de conocimiento» (B 318/A 262), es decir, con la sensibilidad o el entendimiento. La reflexión: «Yo sé que pienso» es trascendental, por establecer la transición [*Übergang*] entre sensibilidad y entendimiento. Aún más: podría decirse que ésta es la reflexión *absoluta* (camino que segui-

rá Fichte), por suministrar el *locus* de toda posible reflexión: pasar del «yo pienso» a la apercepción supone pasar de lo indeterminado determinante (*natura naturans*) a lo determinante determinado (*natura naturata*); (ver nota 31 de la primera parte): supone la creación del (sentido del —matizarla Kant—) mundo. <<

[21] Στοικεῖα es la expresión empleada por Aristóteles (y que asigna también a los ῥιζῶματα de Empédocles) para designar a los simples (formados a su vez por cualidades contrarias): «aquello en que todos los cuerpos se dividen, y que rige en ellos de antemano [ἐνυηάρχον] en potencia o acto… siendo él mismo indivisible en otras cosas, por lo que respecta a su *eidos* [τῷ ἐίδει]». (*De cael*. Γ 3, 302 a 15). La definición conviene perfectamente a las *Stoffe* Kantianas (no así la πρῶτη ὕλη en relación con el éter, el cual se acerca más al πνεῦμα estoico), y mide la distancia entre el kantismo y la ciencia moderna (¡este pasaje ha sido escrito sólo nueve años antes del *Nuevo sistema de filosofía química* de John Dalton y diez después de los *Elementos de química* de Lavoisier!). Quienes se apresuran a hacer de Kant el apóstol de la ciencia deberían meditar estos pasajes, cuya conexión con la filosofía antigua no ha pasado desapercibida a un neurofisiólogo como W. Riese: «El éter kantiano está a la base de todas las fuerzas motrices de la materia, verdadera *materia prima* desprovista de todas las cualidades positivas de la *materia secundaria*, cuyo conjunto no representa sino los *modi* de esta *materia prima*». (*Sur la théorie de l'organisme*… «Rev. phil. France et de l'Étr.» Cf.V (1963) 330). <<

[22] Una doctrina histórica de la naturaleza es la presentada por el propio Kant en 1733, y no consistiría sino en «la ordenación sistemática de los *Facta* de las cosas naturales» (*MA*. IV,468). A su vez, esta doctrina «histórica» (*cognitio ex datis; KrV*, B 64/A 836) se dividiría en *descripción de la naturaleza* (clasificación por semejanza entre las cosas naturales) e *historia de la naturaleza* (expo-

sición sistemática según los diferentes tiempos y lugares; *MA*. IV,468). <<

[23] Primera aparición de esta pareja de opuestos, altamente relevante para la comprensión de las 2.ª y 3.ª partes de esta edición. Los lugares donde aparece esta distinción son muy numerosos (la Ac. señala cuarenta y dos pasos explícitos). El problema fundamental del espacio y del «yo» será: encontrar una transición [*Übergang*] entre lo sensible y lo pensable, es decir, intentar salvar el hiato establecido por el propio Kant en la primera *Crítica*: problema del esquematismo, en definitiva (cf. *Refl*. 6359: XVIII,686). Ver también *infra* XXII,385. <<

[a] Margen derecho. <<

[24] El uso discursivo de la razón (por meros conceptos) sólo llega a una síntesis trascendental, «que únicamente se refiere a una cosa en general, es decir: bajo qué condiciones puede pertenecer su percepción a la experiencia posible» (*KrV*, B 747/A 719). El uso intuitivo (por construcción de conceptos) se refiere a «las propiedades de los objetos en sí mismos [¡pero no en cuanto existentes!, F. D.], en la mera medida en que estén esas propiedades ligadas al concepto de estos últimos» (*ib*.). Ahora bien, como ha probado convincentemente Vuillemin, en Kant «los números son siempre particulares, las figuras siempre generales» (*Phys. et métaph*., p. 33). Sólo las construcciones geométricas alcanzan, según Kant, universalidad intuitiva (síntesis universal en la demostración de un teorema: el significante —p. e. el triángulo trazado— es convencional en relación con el significado). De ahí la relevancia del espacio en matemáticas (y ahora, también en física). <<

[25] Los márgenes de las páginas de *O. p*. sirven en muchas ocasiones (como aquí) de *memoranda* de cuestiones que posteriormente serán tratadas con mayor detenimiento. La idea de «Dios en nosotros» (que Kant contrapondrá al «somos en Dios» pau-

lino; *vid*. nota 19 de la cuarta parte) es el último estadio de una historia de la religión (delineada ya en *Die Religion*; III,II,VI,124 y sigs.; esta problemática influirá decisivamente en el joven Hegel: *vid*. p. e. *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799; ¡contemporáneo a este pasaje!) en *Escritos de juventud*, ed. J. M. Ripalda. F. C. E. Madrid, 1978, p. 287 y sigs.). Aunque, según Kant, hayamos llegado ya al tercer estadio (cumplimiento del deber): moralidad frente a legalidad, no se deja de reconocer «que, para traer al carril de lo moralmente bueno a un ánimo todavía inculto, o corrompido, son necesarias algunas instrucciones preparatorias, atrayéndolo por su propia ventaja o asustándolo mediante perjuicios» (*KrV*, V,152). <<

[b] Signatura de Kant. <<

[26] Este pasaje modifica en cierto modo la tabla de las «acciones de la facultad espontánea del conocimiento» de la Primera Introducción de la *Crítica del Juicio*. Allí se presentaba la siguiente división: 1) *apprehensio* de lo múltiple de la intuición; 2) *apperceptio comprehensiva*: concepto del objeto, en cuanto que muestra la unidad sintética de la conciencia a partir de lo múltiple; 3) *exhibido* en la intuición del objeto que corresponde a ese concepto (XX,220). En definitiva: imaginación, entendimiento y juicio determinante. En el estadio crítico no hay lugar para otro tipo de conocimiento. Kant habla a continuación del Juicio reflexionante: estético (conexión entre *apprehensio* y *exhibitio*) o ideológico (conexión entre *apperceptio* (¡en conceptos empíricos!) y la propia razón y su Principio de posibilidad de un sistema). En todo caso, tal juicio está a nivel *subjetivo* y *no* proporciona conocimiento (XX,221). Justamente, lo que ahora hace Kant es transformar el Juicio reflexionante: representar lo *cogitabile* como *dabile* en favor de todo dato posible (punto 4 de este pasaje). La transición de la unidad subjetiva a objetiva es el *punctum fiexionis* de la Transición. <<

[27] Mathieu (p. 198, n. I) aclara el origen de la alusión. Se trata de Ferdinando Francesco Gravina Aliata, Principe de Palagonia, que en su villa de Bagheria (cerca de Palermo) llevó a cabo invenciones y experiencias grotescas, de las que se hicieron eco los libros de viajes de la época (el propio Goethe habla de ello en su *Viaje a Italia*, anotación de 9 de abril de 1787). <<

[28] Importante precisión de lo que Kant entiende por progreso (una idea ciertamente muy alejada de las concepciones decimonónicas de un Spencer, p. e.). Un pasaje paralelo se encuentra en *Der Streit*… (VI 1,91 y sigs.), aunque allí se apunta que sólo un aumento creciente de la legalidad permitirá el crecimiento de la moralidad. ¿Prefiguración del «salto cualitativo» hegeliano y marxista? En todo caso, Kant sigue siendo tan prudente (o pesimista) como respetuoso con lo empírico. De la misma manera que *sin* Principios mecánicos (establecidos por observación y experimento) no habría física, aunque su condición de posibilidad deba ser anticipada problemáticamente, tampoco *sin* constitución y coerción legal puede haber *respublica* (*vid. supra*, nota 12), aunque aquéllas deban plegarse a (ser instrumentos de) la moralidad: fecundo quiasmo entre Finalidad y mecanismo, que caracteriza al entero pensar kantiano. <<

[a] Primera versión: «adjetivamente». <<

[b] Signatura de Kant. <<

[29] El problema de la autoafección constituye un punto importante de los legajos X/XI (ver cap. 3.° de esta parte), y supone una modificación con respecto a la doctrina crítica. Allí se decía que «nada es pensado por la mera intuición; que esta afección de la sensibilidad esté en mí [*in mir ist*] no constituye referencia alguna de una tal representación a un Objeto» (*KrV*, B 309/A 2S3). Para pensar Objetos [*Objekte*] en general son necesarias las categorías. Por su parte, en 13 34/A 20 se dice que «el objeto [*Gegenstand*] indeterminado de una intuición empírica se deno-

mina *fenómeno*», el cual es producido por una afección de un objeto sobre la facultad representativa. Aunque en ambos casos se trata de una indeterminación, es la diferencia entre Objeto y objeto la que está aquí en juego. El problema de la afección ha dividido a los *Kantkenner* desde la misma aparición de la *Crítica* hasta hoy (cf. H. Herring. *Das Problem der Affektion bei Kant*. «Kam-St.» Ergänzungsheft 67. Colonia, 1953). Sin poder entrar en la discusión (ver mi *Estudio Introductorio*), digamos ahora, simplemente, que es la *Selbstaffektion* (término que, en lo que se me alcanza, no aparece en la primera *Crítica*, aunque está latente en la teoría del sentido interno) la que permite la transición entre *Object* y *Gegenstand* (de ahí la relevancia de la corporalidad en el último Kant). Esta autoafección no supone (contra las teorías de la «doble afección» de Vaihinger y Adickes) un efecto de un supuesto «Yo en si» sobre el yo empírico (adviértase que, en el pasaje comentado, se dice: «*en* la percepción»), sino la experiencia, la representación [*Vor-stellung*] del Objeto trascendental *(X) en cuanto que* objeto empírico; este último aparece [*erscheint*]como Objeto porque ya de antemano el sujeto se ha afectado a sí mismo en favor de la experiencia posible. Es claro que este problema afecta al estatuto de la cosa en sí y de la propia posición del sujeto (cf. cap. 2.° de la tercera parte de esta ed.): en definitiva, de su solución depende el sentido último de la entera *Doctrina trascendental de los elementos*. <<

[30] El problema de los órganos sensoriales como *mediadores* es tratado aquí desde el punto de vista estrictamente filosófico (transición entre organicidad y mecanismo). Para un estudio más convencional, *vid*. *Anthrop*. §§ 15-16 (VII., 154). <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[b] Margen inferior. <<

[31] La distinción entre cosa en sí y noúmeno es una *vexata questio* del kantismo, que no puede tener cabida en una nota (cf.

cap. 2.º de la tercera parte de esta ed., y ver también mi *Estudio Introductorio*). Digamos aquí, únicamente, que, enlazando con la doctrina del Objeto trascendental de la primera *Crítica*, lo que desaparece ahora por completo es la confusa concepción de la cosa en sí como *entidad metafísica* (lo que abría el flanco a las críticas de Jacobi y Beck). La diferencia del concepto de una cosa en sí y una cosa en el fenómeno es meramente *subjetiva*: «La cosa en sí (*ens per se*) no es otro Objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo Objeto, a fin de pensar a éste… como compendio (*complexus*) de representaciones intuitivas en cuanto fenómenos» (XXII,26-7). Sobre la importante distinción *ens per se* (¡el calórico es un *ens per* se!) y *ens a se* (el noúmeno), *vid. supra*, nota 197 de la primera parte. Digamos, por último, que —aunque Kant vacila en la terminología— prefiere emplear, para hacer patente la matización. *Sache an sich* (el hecho, pensado en sí mismo, es la *asíntota* en la que coincidirían *systema naturale y systema doctrínale*: física y experiencia; cf. *infra* XXII,396) en lugar de *Ding an sich*. Un pasaje crucial al respecto es XXII,328: «La fuerza (o facultad: *Kraft*) por la que el sujeto modifica aquel objeto [sensible] es la cosa [*Sache*] misma». <<

[32] Más adelante se precisará, con más sentido: no se puede tener [*haben*] una experiencia sin hacerla [*machen*] (XXII,394, 444, 484, 497). Un pasaje del legajo VII (no trad. en el *Corpus* de esta ed.) lo expresa con toda concisión: «No se puede decir *tener* una experiencia, sino *hacerla*, approximatio experientiae est asymptotica» (XXIII,103). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Margen derecho. <<

[33] Es decir, la zoonomía como *descripción* de la naturaleza y la zoología como *historia* natural (para la distinción, *vid. supra*, nota 22) suponen implícitamente los movimientos finalísticos del cuerpo del propio sujeto, en analogía con los cuales es pensada la

clasificación en orden, especies, etc. *Vid.* a este respecto el importante trabajo de H. Heimsoeth: *Kants Phil. des Organischen.* «Blätter für Dt. Phil.» 14 (1940-1) 81-108. esp. p. 92). El pasaje implica que, cuando ese supuesto se haga explícito, tal *cognitio ex datis* se elevará al rango de ciencia (física): *cognitio ex principiis*. Las referencias a la zoonomía son tomadas de la obra de E. Darwin (*vid.* nota 104 de la cuarta parte). Las referencias de la zoología aluden al *Systema naturae* de Linneo, citado en muchas ocasiones en la obra póstuma (XXI,567; XXII,482. 485, 491, 496, $00 —pasajes no trads.; pero *vid. infra* XXII,501). Una interesante distinción se encuentra en XXII,485: «Physices principia: la física quoad formale es complexus coniunctorum empiricus; quoad malcríale, systema naturae, como en Linneo». <<

[a] Margen inferior izquierdo; los dos párrafos están relacionados mediante signos. <<

[34] Sobre la hiperfísica ver *supra* XXI,405 y la nota 51 de la primera parte. Kant debe referirse aquí a la *mística*, blanco de sus ataques continuos (tanto en los *träume* como en las tres *Críticas*), a pesar de que él mismo, a veces, la bordeara (*vid.* nota 211 de la primera parte). Un texto contemporáneo a este pasaje es el importante *Münchener Entwurf*, publicado por D. Henrich (*Zu Kants Begriff der Philosophie*. En F. Kaulbach y J. Ritter, eds. *Kritik und Metaphysik*. De Cruyter. Berlín, 1966, p. 40-59). Allí puede leerse: «ya no cabe hacerse cuestión [de si] hay que proceder de modo heterónomo, o sea: [aceptar algo] venido del cielo, o bien autónomo; [de si] hay que formular quejas porque el hombre use su propia razón o hay que conquistar ese uso espontáneamente (como es la tarea). Con otras palabras: mística o filosofía (alquimia o trabajo)» (p. 42). Con respecto a la hipofísica, parece aludirse con esta denominación a una (supuesta) física que procediera de modo empírico: el «*horror vacui logicus* de cabezas de poco fuste» de que se nos hablaba en XXII,613 (cap. 4.° de la primera parte). La crítica a la metafísica debe referirse, supongo,

a los intelectualistas y noologistas, que «exigían que los objetos verdaderos fueran meramente inteligibles, y defendieron una *intuición* mediante el… entendimiento puro, sin intervención de los sentidos» (*KrV*, B 882/A 8S4). Así, la crítica alcanzaría también a la intuición intelectual del odiado Fichte (cuyo nombre no aparece en todo el *O. p*.). La alusión a que la mera apariencia [*Schein*] pueda ser fundada, remite a la *transscendentaler Schein* de la *Dialéctica* (B 330/A 502), que no es nada artificioso, sino «una ilusión completamente natural de la razón común» (B 528/A 500), producida por el uso *interesado* del Principio de lo incondicionado (B 379/A 322). <<

[35] A partir de ahora, Kant distinguirá cuidadosa y radicalmente entre empiría y sistema (*vid. supra*, nota 4 de la primera parte). Temas como concepto, ley o sistema empíricos dejan de tener sentido, con lo cual se corrige un grave problema en la *Crítica de la razón pura*, al cual había intentado hacer ya frente la *Primera Introd*. de la tercera *Crítica* (cf. mi *Estudio introductorio*). La expresión «racionalismo» aparece únicamente en este pasaje, y señala el acercamiento del último Kant a los racionalistas (presente —aun críticamente modificado— en expresiones como «forma dat esse rei existentia omnímoda determinatio», etc.). El empirismo formal, al que se alude en el párrafo siguiente, puede referirse a la física matemática que no acepte supuestos filosóficos (y que, en cuanto puramente matemática, alcanzarla a formas de objetos, no a objetos efectivos: la *mecánica racional*, de espléndido desarrollo en el siglo XVIII, Cf. C. Truesdell, *Ensayos de Historia de la Mecánica*. Tecnos. Madrid, 1973, espec. cap. II). <<

[36] Cf. a este respecto la *Hoja suelta* D 22 (XIV,484 y sigs.), en la que se encuentra un resumen de J. A. de Luc. *Idées sur la Météorologie* (1786). De Luchabría explicado la combinación de fluidos atmosféricos por la acción de un *fluidum deferens* expansivo, que, según Kant, sería equivalente al éter: «La materia imponderable es el fluido conductor de De Luc (*fluidum deferens*)» (XXII,224:

no traducido en el *corpas* de esta ed.). La sugestiva expresión *atomística cualitativa* (que parece ser la contrafigura de la *monadologia physica* de 1736; 1,473-88) se refiere a la física de las estofas propuesta por Kant como modelo de ciencia, lo cual está, ciertamente, más cerca de Aristóteles y los estoicos que de la mecánica racional (*vid. supra*, nota 21), aunque no han faltado intérpretes bienintencionados (Krause, p. e.) que han querido acercar a Kant al energetismo finisecular. Esto es imposible (e innecesario, además): la teoría del calórico kantiana contradice por entero los principios de la termodinámica, a saber: 1.º) la imposibilidad de un *perpetuum mobile* es negada por Kant (el calórico es precisamente un *primum movens* perpetuo); 2.º) la imposibilidad de convertir por completo el calor en trabajo tendría (de haber conocido Kant el concepto de «trabajo») que haber sido necesariamente negada por el filósofo, pues el calórico «no sufre disminución ninguna» (XXII,403); 3.ª) la imposibilidad de lograr el punto cero absoluto es quizá el único punto aceptable desde las posiciones críticas (por la doctrina de las anticipaciones de la percepción). Cf. a este respecto Paul Volkmann, *Kant und die theoretische Physik der Gegenwart* «Annalen der Phil.» (Leipzig) IV (1924) 42-68. Hay que reconocer que, en este punto, el juicio de Adickes es tan duro como acertado: «[Kant] fue durante toda su vida un diletante en temas científico-naturales, y la sombra de tal diletantismo se hace notar en él con no poca frecuencia». (E. Adickes, *Die Lehre von der Wärme*… «Kant-St.» 27 (1922) 367). No diría yo lo mismo por lo que respecta, no a ciencia, sino a filosofía de la ciencia. <<

[a] *Begreift*, con su doble sentido. <<

[b] *sc.*: el de materias. <<

[37] Como muy bien apunta Daval (*La mét. de Kant*, p. 328): «fuerzas motrices no pueden ser dadas, en cuanto tales, sino *a posteriori*; es solamente su conexión sistemática lo que es dado *a priori*». <<

[38] En lugar de «física», habría que entender quizá, *physiologia*. El físico no necesita conocer, para proceder científicamente, que la conveniencia (*harmonia*) entre los constructos físico (dinámico)-matemáticos y lo observado viene posibilitada por la afección del sujeto (proyección del espacio y de la conexión de fuerzas motrices). <<

[a] Adición propuesta por la Ac. <<

[b] De no aceptar la adición, el sentido apenas varia, utilizando el mismo verbo para la segunda oración: *kann… aufgeführt werden* («y puede ser representada la física misma, según su posibilidad, como ciencia»). <<

[39] La afección de las estofas sobre el sujeto es una autoafección (no una afección externa), porque las estofas mismas no son objetos [*Gegenstände*] de experiencia, sino, en cuanto *esquemas* (determinaciones espaciales de los predicables: la tópica de las fuerzas motrices), Objetos [*Objecte*] para la experiencia, productos de la espontaneidad del sujeto para recibir *con sentido* el dato. A este respecto, la idea de la exposición de las fuerzas (como estofas) en una clasificación *a priori*, no deja de recordar —aunque las bases sean bien distintas— la idea fundamental de Mendeléeff: «un único principio universal… que sirviera como guía para juzgar las propiedades relativas de los elementos y permitiese su ordenación en un sistema más o menos estricto». (Art. de 1896, cit. en Hollon y Roller. *Fundamentos de la Física…*, p. 444). <<

[c] *Übergehen*, tachado en el Ms. <<

[d] Introducidos los dos «por» según la sugerencia de Mathieu, p. 207; en el original se trata de dos dativos sin preposición. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Al margen, tachado, lo siguiente: «No es oportuno… de esta.» <<

[40] La expresión *Nebenbühler* significa «rival» (especialmente en asuntos amorosos). Esta cierta arrogancia es curiosa, y contrasta

fuertemente con la impresión que el filósofo causó en Jachmann un día en que, hablando de Newton, al establecerse una comparación entre éste y Kant, «añadió con una conmovedora modestia: siempre que sea posible comparar algo pequeño con algo grande». (Jachmann, p. 147). Caro está que la cortejada es aquí la filosofía, no la ciencia natural. <<

[a] Suprimidos dos párrafos, en los que Kant expone unas consideraciones, ya conocidas, sobre los distintos caracteres de la matemática y la filosofía. <<

[b] Extraña declaración, que la Ac. propone leer: «No tenga que construir *directamente* ningún Principio filosófico de la física.»[41]. <<

[41] Es posible que la expresión no sea tan extraña como a primera vista parece (hay matemáticos actuales que estarían enteramente de acuerdo con ella) y que, en consecuencia, tampoco sea necesario cambiar por completo el sentido, como propone la Ac. La matemática depende en su *posibilidad* de la filosofía, según Kant (como quiere demostrar el Principio de los axiomas de la intuición: *KrV*, B 202/A 162); *vid*. también *infra* XXII,515 *ad fin*.; pero la construcción de ese Principio [*Prinzip*] es, justamente, el principio [*Grundsatz*] mismo de la matemática. En su *proceder*, esta ciencia para nada necesita de la filosofía. Pero si pretende ser aplicada a la física, la *Transición* deberá primero demostrar [*Aetherdeduktion*] la posibilidad de transformación del espacio *cogitabile* en *dabile*: del espacio matemático en éter; por eso la matemática procede *indirectamente* en física: sólo como instrumento de la filosofía. Y por eso la física deviene ciencia cuando Newton, actuando *en philosophe*, transforma el empirismo formal kepleriano en un «racionalismo»: la asunción de una fuerza universal. <<

[*] El fundamento de estas limitaciones en el pensar está en que el objeto no es representado según intuiciones de los Objetos —

que están sometidas a esa limitación— sino según conceptos pensados como mera relación de objetos representados, siendo tal relación indefinida (*indefinitum*)[42]. Materia es aquello que hace al espacio empíricamente intuible, es decir sensible; pero de isla compete al sujeto meramente lo formal, en cuanto fenómeno, de modo que la totalidad de este Objeto de la intuición es *absolutamente* una y, al mismo tiempo, omnicomprehensiva; no es posible, pues, hablar de *materias*, sino sólo de la *materia*, que constituye el objeto de la física. Esta unidad gramatical[a] en la designación puede percibirse, por lo demás, en distintas lenguas (p. e., en latín y alemán). No hay singular de armas, sino sólo *arma*. No se puede decir el [*das*] conocimiento (como si hubiera muchos), sino el [*die*] conocimiento. ¿Por qué, en cambio, no podemos prescindir en física de la palabra *cuerpo* [*Körper*], sustituyéndola por la palabra *cuerpo* de un ser vivo [*Leib*] (debería decirse *Laib*)? Presumiblemente, porque en teología debería darse un cuerpo vivo que es, con todo, una masa[43]. <<

[42] El carácter indefinido de la relación expresa el irreductible respeto a la empiria mantenido constantemente por Kant, e invalida las interpretaciones idealizantes. En mi opinión, la afirmación de Adickes (el mismo realista, y aun hiperrealista, ciertamente) de que «la tópica de las fuerzas motrices y de las propiedades más generales de la materia» (p. 334) constituye para Kant la *omnímoda determinatio* del Objeto sensible es errónea (*vid. supra*, al comienzo de esta pág. 2; XXII,514). La determinación omnímoda es un Principio regulativo (y a la vez constitutivo, pues él *hace* la física como ciencia) de unión *asintótica* del *systema doctrínale* y el *systema naturale*, pero sería una subrepción afirmar que una anticipación *problemática* y pensada expresa ya la compleja red de relaciones que sólo la experiencia puede dar a conocer [*kennen*]: ello sería confundir el Objeto [*Object*] con el objeto [*Gegenstand*] o, para decirlo más exactamente: confundir el objeto representado con la representación del objeto. Para Kant, el Absoluto no es

algo dado [*gegeben*], sino algo a conquistar trabajosamente [*aufgegeben*]. La interpretación de Adickes olvida que, para Kant: «Experimentar es el medio de descubrir la naturaleza y sus fuerzas» (XXII,504). <<

[a] Primera versión: «lógica». <<

[43] Los juegos etimológicos de Kant, al respecto, son ingeniosos, pero no parecen acertados. *Leib* se deriva del antiguo *Libe* (*Leben*, vida). *Laib*, en cambio —nuestra «oblea»—, del gótico *hlaifs* (ingl. *loaf*): masa de forma redonda u oval (la palabra está a la base de *Lebkuchen*: bollos de Nüremberg). Kant juega con la idea del cuerpo (*Leib*) del Señor, que es una oblea (*Laib*). Ya en *Anthrop*. VII,151. n. se había referido Kant a la consagración de la Hostia, la cual, vista con ojos corporales, no es sino un trocho de pan, y en cambio es vista con ojos espirituales como el cuerpo (*Leib*) de un hombre. Por lo que respecta a la distinción *das / die Erkenntnis* («sentencia» y «conocimiento», respect.), es bien sabido que Kant usa indistintamente de ambas formas, significando «conocimiento». Sin ir más lejos, la primera vez que usa esta palabra después de este pasaje la escribe con género neutro, con significado de «conocimiento» (*vid. infra* XXII,516; después de la 3.ª Observ.). <<

[b] Tachado al margen: *Prolegomena*. <<

[44] Mathieu observa (p. 241, n. 2), con razón, que Kant se alinea claramente aquí con Leibniz, frente a la total geometrización de la física pretendida por los cartesianos, y en favor de un fundamento (la *vis*), sólo explicable desde la metafísica (en nuestro caso, desde la *Transición*). <<

[a] Falla el verbo; la Ac. propone *verwandelt*, pero la repulsión es fuerza meramente superficial; sigo más bien la sugerencia de Mathieu, p. 242. n. I. <<

[45] Es decir, aunque Newton actuó filosóficamente al fingir una fuerza motriz de atracción (en los *Principia*) y de repulsión

(teoría emanatista de la luz, debida a diferencias de densidad en el éter; es muy discutible que el científico aceptara esa emanación como debida a una fuerza de igual rango que la gravitatoria), no llegó a fundamentar filosóficamente esas fuerzas: 1.º) por aceptarla[s] sólo de modo hipotético, limitándose a describir la forma de actuación; 2.º) por no derivarla[s] de un principio único (a pesar de sus escarceos con el éter; cf. *Carta* a Boyle; en *Opera*. IV,38S y sigs.); 3.º) por no explicar la diferencia (para Kant, fundamental, y deducible *a priori*, como sabemos) entre fluidez y solidez; por el contrario, el atomismo (a veces, inconsecuente) de Newton (*vid. Opticks, Qu*. 31; en *Opera*. IV, esp. p. 260) eliminaba tal diferencia. <<

[46] La acusación a Newton de «rapsoda» es análoga a la lanzada contra Aristóteles con respecto a las categorías (*KrV*, B 106/A 81). Pero este reproche sería entendido por el científico como un halago, ya que él había afirmado, en la *Regla* 4: «In Philosophia experimentan, Propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate, aut quam proxime, haberi debent, *donec alia occurrerint Phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur, aut exceptionibus obnoxiae*» (*Princ*. LIII; en *Opera*. III,4). La filosofía de la ciencia actual postkuhniana (pienso, sobre todo, en Lakatos) está más cerca, según creo, de Kant que de Newton, a este respecto. <<

[a] Margen superior derecho. <<

[a] Mathieu (p. 245, n. I) confiesa no entender aquí a Kant. Sin embargo, parece claro que se habla aquí de la conexión *ab origine* (la razón) de metafísica y matemática, por lo que ambas están emparentadas. <<

[b] Lit. *haben*. Se entiende: «emplear». <<

[47] La alusión a una primera y segunda partes de la obra parece dar la razón a quienes, como Tuschling, entienden que «la Transición es de hecho un sustituto, no un corolario de los *MA*» (*op.*

cit., p. 65). La primera parte mencionada constituiría el Sistema Elemental (primera parte de nuestra edición). Esta segunda parte tendría que contener el Sistema del Mundo; de ahí la referencia a Newton: el libro III de los *Principia* es, como es sabido. *De mundi systemate*. Aquí parece vacilar Kant, en cuanto que ese sistema (de la idea del todo a las partes) debería exigir la intervención de tas matemáticas: y él no era desde luego perito en ellas. <<

[*] *Planetae omnes, etc*. <<

[48] La calificación de Kepler como mero empirista (empirismo formal) parece lodo menos correcta. Con expresión de Peirce, que alude precisamente a Kepler (*Collected Papers* I, p. 31), diríamos que el gran científico procedía más bien por *retroducción*. Como señala Hanson, la tarea de Kepler no consistía, ni en deducir las consecuencias geométricas de la hipótesis de la órbita elíptica, ni en limitarse a «observar» (si es que tal limitación es posible) las desviaciones de la órbita de Marte; su pregunta, en cambio, fue: «dados los datos de Tycho, ¿cuál es la curva más simple que comprende a todos ellos?» (*Patrones de descubrimiento*. Alianza. Madrid, 1977; p. 182. Cf. también el espléndido libro 3 de *Constelaciones y conjeturas*. Alianza. Madrid, 1978). Kant se refiere aquí a la primera ley de Kepler: «todos los planetas se mueven en órbitas elípticas, con el sol en uno de los focos». (Holton y Roller, *Fundamentos*…, p. 161). <<

[49] Kant se refiere a la obra póstuma de Huyghens. *De motu corporum ex percussione*, de 1703: «En este trabajo, descompone la aceleración de cada masa en dos componentes: la normal a la trayectoria debida a la ligadura que supone la rigidez y la tangente a la trayectoria, que a su vez divide en dos partes: una es la aceleración debida a la gravedad, y la otra es la aceleración producida por la interacción mutua entre las masas al estar éstas unidas». (C. Truesdell, *Ens. de Hist. de la Mecánica*, p. 105; cf. Holton y Roller, *Fundamentos*…, p. 318 y sigs.). <<

[a] Aquí, y en el caso siguiente, los verbos van en plural. La Ac. propone leer en singular. <<

[b] Sujeto —improbable— propuesto por la Ac.: *sie* (sc. la materia); es más lógico gramaticalmente, y tiene más sentido, entender el mismo sujeto anterior: «interacción». <<

[50] Cabe apreciar aquí una casi completa desaparición de las reticencias anteriores sobre la validez de la obra de Newton, desde el momento en que, sometida la matemática a la filosofía, aquélla puede aplicarse a la ciencia natural. Con algo de mala intención podría pensarse que la consideración de Kant hacia el inmortal científico crece en razón directa a las dificultades del propio Sistema del Mundo kantiano (*vid. supra*, nota 47). <<

[a] Margen superior. <<

[b] Las palabras: *und in ihm die empirischen enthält Materie* resultan ininteligibles; la Ac. propone: *und in ihm die empirischen Gegenstände*, adición que estimo superflua y que no soluciona el número del verbo, en singular. Creo, con Mathieu (p. 247, n. 3), que el sustantivo omitido es *Anschaunungen* (presente ya al comienzo de la frase) pero no puedo seguirle cuando mutila el original, proponiendo un singular (*empirische*) para salvar el verbo. Parece más razonable ver el sujeto en *der Raum* y separar *enthält* y *Materie* por dos puntos. Al fin, el espacio sensible no deja de ser la materia única. <<

[51] Quizá podría responderse así a la cuestión (recordando la famosa contestación de Kant a Eberhard: se ve que los antiguos ya habían descubierto algo, una vez que se ha mostrado hacia dónde hay que mirar. *Über eine Entdeckung*. VIII, 187): la atracción universal se halla ya contenida en las «analogías» keplerianas, y puede deducirse formalmente de éstas (es lo que hizo Newton, especialmente con la Segunda Ley), pero sólo *después* que se ha asumido un Principio general. Ésta fue la hazaña de Newton. Pero —piensa Kant— no fue más lejos porque se con-

tentó con una *hipótesis*, en lugar de demostrarla *a priori* [*Aetherdeduktion*]. <<

[c] ¿«Sujeto» aquí como «sustrato»? <<

[52] La idea de la conjunción de observación y experimento, que —según Kant— corresponde al quehacer de la Física como *Naturkunde*, puede haber sido tomada de la voz «Experimental» de la *Encyclopédie* (1751-1765). La definición que allí se da de ambos conceptos recuerda claramente temas kantianos: «Esta [la observación], menos rebuscada y menos sutil, se limita a los hechos que tiene ante los ojos, a ver bien y a detallar los fenómenos de toda especie que ofrece el espectáculo de la naturaleza. Aquél [el experimento], por el contrario, intenta penetrar más profundamente, robarle lo que esconde, crear en cierta manera, mediante la diferente combinación de los cuerpos, nuevos fenómenos para estudiarlos. Finalmente, no se limita a escuchar la naturaleza, sino que la interroga y presiona». (*Enciclopedia* (Selección.) Ed. de J. Lought. Guadarrama. Madrid 1974, p. 97). La última frase (refutación del *natura non nisi parendo vincitur* baconiano) está a la base de la descripción del procedimiento en la primera *Crítica* (B XIII). Es extraño que no se haya hecho notar —en lo que se me alcanza— la profunda influencia de la *Enciclopedia* sobre Kant (cf. también, *supra*, nota 205 de la primera parte). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Mitad margen derecho. <<

[c] Margen inferior derecho. <<

[a] Cinco líneas más abajo. <<

[53] Recuérdese que en la tópica de las fuerzas motrices (cap. 3.º de la primera parte) se había establecido su división problemática y formalmente; ahora, sobre la base de la «existencia» del éter y la consideración del cuerpo del sujeto (el «sujeto motor» aludido más arriba de este pasaje), Kant cree estar en disposición de pasar de ese sistema *inventado* al sistema real, pero sólo «en vis-

ta del sistema»: de ahí que el físico deba considerar como *cosa* lo que, filosóficamente considerado, es un constructo: fenómeno del fenómeno. <<

[b] Sigo la sugerencia de Adickes, leyendo *ihm* en lugar de *Ihr*; la Ac. propone, en cambio, que li antecedente sea *Erkenntnis* (fem. en alemán). <<

[c] *Sie*; Adickes propone, con buen sentido, sustituirlo por *es: das Subject*. <<

[d] Adickes propone leer *Object*; interpretación dudosa. <<

[54] El origen de esta doctrina de la autoafección (la afección del Objeto es una afección del sujeto sobre sí mismo) puede encontrarse en la importante nota al pie de la página B 154 de la primera *Crítica*: movimiento como *descripción* de un espacio por parte del sujeto. <<

[55] Es éste «de golpe» [*einen Spruch*] el causante de la anfibología: lomar por inmediato lo que es mediato (no es necesario insistir en la profunda resonancia hegeliana de este tema). Ya en la *Antropología*, algo anterior (1798) a la redacción de este pasaje, pueden apreciarse rasgos de esta teoría del fenómeno del fenómeno: «Fenómeno no es, empero, ningún juicio, sino meramente intuición empírica, la cual, mediante *reflexión y el concepto del entendimiento surgido de ella*, se convierte en experiencia interna y, por ende, en verdad» (VII,142; subr. mío). Naturalmente, no se trata aquí de reflexión lógica, sino trascendental (que vamos a denominar «autoposición sintética»; *vid. supra*, nota 20). <<

[a] Al final de la página, algunas anotaciones personales no exentas de interés. <<

[56] R. Jensch, asiduo comensal de Kant, es conocido por haber terciado en el intento de despido del criado Lampe, según consta en nota recogida por Rosenkranz y Schubert (*Kants Leben*, en *Werke* XI,2; p. 163). Wasianski informa también (cit. en

XXII,795) de que Jensch era el encargado de llenar la pipa de Kant. <<

[57] Fr. Ludwig Ehrenboth, inspector de las Escuelas para niños pobres de Königsberg; era altamente apreciado por Kant, que se preocupó por buscarle una mejor posición. Su temprana muerte (1800) fue muy sentida por el filósofo, que veía en el «un joven de penetrante entendimiento y genuina y extensa erudición» (Wasianski, p. 224). <<

[58] Georg Michael Sommer (1754-1826), párrafo de Haberberg (suburbio de Königsberg) era, como Wasianski, un clérigo altamente interesado en problemas de ciencia natural, y miembro de la Sociedad Físico-Económica. En 1791 tradujo a Herschel, añadiendo a la trad. un *Authentischen Auszug aus Kant's allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. <<

[59] La «revolución de París» se refiere a la calda del Directorio y la toma del poder por Napoleón (18 Brumario —9 de noviembre— de 1799). Nicolovius, *Cammersekretär* de Holstein, fue el editor del *Traktat zum ewigen Frieden* (también para la ed. francesa de 1796). El interés de Kant por la Revolución era justa contrapartida del que el anciano suscitaba en Francia. Del *Traktat* llegaron a ser publicados, incluso, extractos en el cuasi oficial «Moniteur», que anunciaba así la obra: «El famoso Kant, que en Alemania ha realizado una revolución espiritual similar a la que en Francia derribó de hecho el lastre del Antiguo Régimen, ese hombre ¡ha abrazado con toda la fuerza de su nombre la causa de la constitución republicana!» (Cit. en A. Gulyga, *I. Kant*. Insel Verlag. Frankfurt, 1981, p. 280). Es sabido que Napoleón concedió a Villers cuatro horas para ser informado de la filosofía kantiana. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[60] El miembro intermedio seguía faltando en la *Antropología*, en la cual se establecía la distinción crítica (que deja abierto el

hiatus) entre apercepción pura (conciencia discursiva) y la aprehensión empírica (conciencia intuitiva): «La causa de estos errores está en que los estudiosos del alma [*Seelenforscher*] consideran, por lo común, equivalentes las palabras "sentido interno" y "apercepción", sin tener en cuenta que la primera designa una conciencia meramente psicológica (aplicada) y la segunda, en cambio, una conciencia lógica (pura)» (VII, 142). <<

[61] *En las anticipaciones de la percepción*, «la *cualidad* de la sensación es siempre meramente empírica»; lo real [*Reale*] «representa sólo algo cuyo concepto contiene en sí un ser [*Sein*], y no significa nada más que la síntesis en una conciencia empírica en general» (*KrV*, B 217/A 175). Pero esto no basta, ahora. Para anticipar (problemáticamente) la noción de un sistema natural de las fuerzas motrices (del que depende la física misma, entendida como sistema doctrinal, pues hay sólo *una* experiencia) es necesario sustituir el Principio critico por lo que Lehmann ha denominado *Aktkorrespondenz des Objects*: «a los actos de la facultad de representación corresponden necesariamente contraactos del Objeto». (*Kant Nachlasswerk*…; en *Beiträge*, p. 318). Yo diría aún más: el Principio de correspondencia supone una concreción del Principio supremo de los juicios sintéticos (*KrV*, B 193/A 154 y sigs.). No debe entenderse sin embargo —según creo— que aquel Principio suponga un paso hacia el idealismo. La cualidad concreta sigue siendo sólo *dabile*: lo que aquí se adelanta es la coordinación [*Zusammenstellung*] del sistema natural (vid. *infra* XXII,333): no hay percepción aislada, sino dada siempre sobre el sistema de referencia construido por el propio sujeto (autoposición sintética: espacio realizado como producto de la autoafección); del mismo modo (y por la misma razón), no hay movimiento (ni cuerpo) aislado, sino dado siempre sobre la idea del todo de fuerzas motrices (experiencia), pro-puesta por el sujeto. <<

[a] Lit.: *welche*; la Ac. lee *welches* para conectar con *das System*; creo, con todo, que la corrección es innecesaria. <<

[62] Kant aprovecha aquí la ambigüedad del término *Kraft* (fuerza y facultad): la facultad de modificación, *reflexio* del sujeto sobre sí mismo como Objeto (trascendental = *X*) del objeto, por el que éste entra en un plexo de significación (la representación del objeto —percepción— es llevada a objeto representado —cosa—), es al mismo tiempo fuerza o, más exactamente, el plexo de fuerzas motrices adelantado en pro de la experiencia (*Korrespondenzprinzip*, de Lehmann). Cf. *supra*, nota 31. El filósofo ve *construido genéticamente* (ideal racionalista de la definición) lo que el físico acepta como dado: la *identidad* de la sustancia no es puesta, sino pro-puesta (lo cual no está lejos de la solución humeana; *vid*. *Tratado* 1,1 V,2: esp. p. 343 de mi ed. en Edit. Nacional, Madrid, 1977, y mi nota 132 *ad loc*.). <<

[b] Signatura de Kant. <<

[a] Adición posterior: «del Objeto». <<

[63] Es realmente interesante comparar estos pasajes con el capítulo sobre el esquematismo de la primera *Crítica* (B 176/A 137 y sigs.). Adviértase que el término *Synthesis* va siendo progresivamente sustituido por el de *Zusammensetzung (compositio)*, para resaltar el papel constructivo del sujeto: es verdad que el ser sigue siendo *posición* (sin ello no habría criticismo); pero no hay posición sin *pro-posición*: apertura significante, donación de sentido [*Sinngebung*]. <<

[a] Reicke propone «experiencia» en lugar de «fenómeno». <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Añadido por la Ac: «esto último». <<

[64] Trasunto, a nivel trascendental, de la *compossibilitas* leibniziana (*Monad*. § 36 y sigs., espec. §61; cf. J. Echeverría, *Leibniz*, Barcanova. Barcelona, 1981, p. 62 y sigs.). <<

[c] Al margen derecho, junto a lo anterior. <<

[65] Mathieu (p. 178, n. 3) sugiere que *der Kleber* sea una metáfora para designar la conexión de la experiencia. Pero la cola es distinta de los elementos que une, por lo que mal podría servir de *Mittelbegriff*. Sin embargo, la expresión ha sido empleada ya otras veces por Kant. Así, en *Refl*. 45a (XIV,407): «Calor. Pegar [*Kleben*]». Y en los *Pr. Metaf*., el paso de los fluidos a los rígidos (producido por —la pérdida de— calor) es denominado *Klebrigkeit (viscositas)* IV,527. Es la materia del calor, pues, lo que sirve de aglutinante a todas las materias del universo. El término *colla* ha sido tomado, seguramente, de Galileo; *vid. infra*, nota 23 de la tercera parte. <<

[a] Adición posterior. <<

[66] Esparcidas por la obra póstuma hay algunas consideraciones que hoy llamaríamos de filosofía de la fisiología, como la presente en este pasaje. En la *Antropología*, Kant distingue entre *sensación vital (sensus vagas) y sensación orgánica* (*sensus fixus*). Esta última compete a los cinco sentidos; la primera, a la sensación del *calor y frío*, que puede ser excitada también por el ánimo mismo (esperanza o temor), y que, perteneciendo al *sentido vital* [*Vitalsinn*], penetra al cuerpo, en tanto que en él hay vida (VII., 154). Es evidente que Kant había visto en las especulaciones sobre la *Lebenskraft* de médicos como Brown o científicos como Musschenbroek una confirmación, a nivel fisiológico, de su teoría del calórico y la gradación universal [*Stufenfolge*] producida por éste, y que llegaría hasta las mismas facultades anímicas (sin hiato, porque el calórico es *también* un producto de la razón, dado *a priori*). Así, los cinco sentidos darían la base fisiológica del sistema elemental; el calórico, la base pensada del sistema del mundo, considerado este último como un organismo. *Vid. infra* XXII,343 (último párr. trad.). <<

[67] El Principio regulativo del uso empírico del entendimiento: unidad sistemática de conexión [*Zusammenhang*] era denominado en la primera *Crítica: principium vagum* (B 708/A 680); aho-

ra es considerado como *conceptus vagus* el (sedicente) Principio empírico. Que una denominación similar designe dos Principios que parecen enteramente diferentes nos permite apreciar la gran distancia que, en este punto, separa las consideraciones de la *Crítica* y las del *O. p.*; y es que, en el fondo, y más allá del ropaje trascendental, la *lex continui in natura* del *Apéndice a la Dialéctica* era sospechosamente parecida (a pesar de las protestas: «esta ley debe descansar en puros fundamentos trascendentes, no empíricos» (B 688/A 660)) a la Regla I de los *Principia* de Newton. No basta señalar *que* es necesaria la unidad; hay que justificar de dónde y *cómo* procede (la negada deducción trascendental de las ideas no era óbice para que éstas fueran consideradas como «realidad [*Realität*] de un esquema [¡!] del Principio regulativo de la unidad sistemática de todo el conocimiento de la naturaleza» (B 701/A 673); cf. R. Zocher, *Zu Kants transz. Deduktion der ideen drV*. «ZfphF» XIV (1960) 43-58). Es probable que las soluciones de *O. p.* no sean satisfactorias; pero el «senil» Kant sabía muy bien dónde estaban las «lagunas» del periodo crítico (además, los «amigos hipercríticos» se encargaban también de recordárselo). <<

[68] El fenómeno del fenómeno está *en* el *conocimiento* empírico, pero no es conocimiento *empírico*; y lo está porque no hay posición sin composición propuesta por el sujeto: el fenómeno del fenómeno es la coseidad de la cosa (es lamentable que Heidegger no conociera, *de primera mano, O. p.* cuando dictó las *Cuestiones fundamentales de la metafísica* en 1935-6, recogidas como libro en *La pregunta por la cosa* (Sur. Buenos Aires, 1963)). <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[a] *Sie*; Reicke propone en su lugar *ihn*, o sea «objeto». <<

[b] Adición marginal posterior: «en *cuanto tal*». <<

[c] Tachado por Reicke. Las palabras anteriores a este inciso, tachadas por el propio Kant, eran: «de la facticidad de ésta». Aceptando la corrección de la Ac., podría leerse: «en favor de la experiencia, e. d. de la facticidad de esta[s] cosa(s) subjetiva[s] de la naturaleza». <<

[69] Se trata de una descripción (*vid. KrV*, B 154, n.; y *supra*, nota 54), no de una definición, casi prohibida en filosofía (B 7S8/A 730). Pero el ejemplo del cristal de roca nos lleva a apreciar la cercanía entre *Transición* y matemática: ¿es posible una construcción (*Zusammensetzung*, más *Synthesis*) por conceptos? La teoría del fenómeno pretende contestar afirmativamente esta pregunta. Como dice admirablemente Daval, «la *Crítica* ha mostrado el carácter trascendental de las categorías (por ejemplo, la necesidad). Pero no ha sabido deducir *necesidades encarnadas*, como las de la ley *F*=*m*y, ni tampoco el modo de encarnación» (*La mét. de Kant*, p. 324; subr. mío). Lo que verdaderamente interesa a Kant es la construcción misma y la manera en que se objetiva (*op. cit*., p. 320). De nuevo, hay que insistir en el respeto de Kant a lo empírico: *existencialmente* (diríamos) el fenómeno de la estofa empírica es lo primero (fenómeno de primer rango); pero no lo recibiríamos como tal si ya de antemano, *esencialmente*, no estuviera presupuesto por la composición que es el fenómeno indirecto (*vid. supra*, último parr. trad. de XXII,339). <<

[a] Margen derecho. <<

[70] La apariencia estriba en creer que el Objeto *trascendental* es la cosa en sí, es decir, la cosa *trascendente*. Esta apariencia es tan fecunda para descubrir los intereses que guían la investigación científica como lo era la apariencia trascendental de la primera *Crítica* para descubrir los intereses de la razón (B 349/293 y sigs.). Quizá pudiera hablarse, igual que de una gradación fenoménica [*Erscheinunsstufung*], de una gradación aparencial [*Scheinsstufung*]. También en *O. p*. la apariencia «puede ser fundada» (*vid. supra*, nota 34). <<

[71] Si *exhibitio* era el acto de atribución de *correspondencia* de un objeto a un concepto en la intuición (*Prim. Intr. Crít. Juicio*. XX,220), es claro que tal atribución es imposible sin la asunción del *Principio de correspondencia (supra*, nota 62), es decir: sin la admisión de que es el intelecto el que proyecta *a priori* en el espacio la *forma* de la composición de las fuerzas motrices que constituyen el objeto (versión *trascendental* de la armonía). Como se dice espléndidamente en la *Refl*. 6360: «No es posible ser consciente inmediatamente de la intuición de un compuesto, en cuanto tal, sino sólo de la composición (síntesis), e. d.: de la espontaneidad [*Selbstthätigkeit*] de la composición» (XVIII,689). <<

[72] Según el *Philosophisches Lexicón* (1740) de Walch, una de las acepciones de *Erscheinung* es «manifestación del espíritu» (cit. en Daval, *La mét*., p. 8). Kant —que sin duda consultó dicho diccionario— ha insistido (aparte de vacilaciones terminológicas) en el carácter *activo* del fenómeno (*aparición*; en castellano, el término «fenómeno» pierde la fuerza de la terminación alemana); y si el esquema es la «síntesis pura», que concierne a la «determinación del sentido interno en general» (*KrV*, B 181/A 142), (en *O. p*. hay un *pliegue* entre tiempo y espacio que recuerda las consideraciones hegelianas de la *Filosofía de la Naturaleza; Enz*. § 239), no es extraño que Kant identifique *Erscheinung* y *Schema* (por lo que respecta al *acto* de transición y mediación). Ya lo había hecho *antes* de la aparición de la *Crítica*; «Las acciones [*Handlungen*] aquí, en el mundo, son meros *Schemata* de las cosas inteligibles; allí es donde conectan estos fenómenos (ya esta palabra significa esquema), si se atiende a la razón misma, según sus manifestaciones, como un *phaenomenon* (del carácter)» (*Refl*. 3612; no anterior a 1776; XVIII,253). La última frase del pasaje comentado es espléndida en su ambigüedad: 1) sólo porque hay fenómenos (como objeto indeterminado) hay conocimiento *a priori*; 2) sólo porque ese fenómeno es una aparición (manifestación de la actividad del *Gemüth*) hay conocimiento *a priori*. <<

[73] Este pasaje resulta a primera vista extraño (*vid*. Mathieu p. 183, n. 1): ¿cómo podemos determinar *a priori* lo que los fenómenos sean para nuestros sentidos? En el periodo crítico, sólo podría hacerse esto en cuanto al grado de intensidad; ahora, por analogía con los movimientos (reactivos) de nuestro propio cuerpo, podemos pro-poner a la naturaleza un constructo; fenómeno del fenómeno (*vid*. algo más abajo, al comienzo de XXII,345). Pero tal fenómeno indirecto sólo se validará en la investigación natural (observación y experimento), si los fenómenos directos se adecúan al proyecto. La ecuación «en si = válido para todo hombre» hace resaltar el constructivismo kantiano y la progresiva sustitución de la trascendencia por la intersubjetividad: «Al devenir objetiva —gracias a la actividad del sujeto—, la realidad empírica se toma científicamente "disponible", adquiere la "fiabilidad" que permite el seguro intercambio de experiencias en una comunidad de investigadores. La objetividad así concebida comporta una cierta "trascendencia", que bien podríamos denominar *trascendencia intersubjetiva*, pero no apela a una *trascendencia transfenoménica»*. (A. Llano, *El probl. de la trascendencia*… «Estudios de Met.» (Valencia) 2 (1972) 90). <<

[74] Naturalmente, es dado *a priori* el fenómeno indirecto, no el directo. Para evitar equívocos, Kant irá poco a poco empleando el término «fenómeno» sólo para aquél (cf. *supra*, nota 68); el fenómeno directo (el «objeto indeterminado» de B 34/A 20) será denominado, más bien, «percepción» (con más exactitud: lo entregado en la percepción). De ahí que los *términos* de la doctrina del fenómeno del fenómeno desaparezcan, pero no los resultados conseguidos (especialmente, la teoría de la construcción del fenómeno —indirecto— en un acto del sujeto). <<

[75] La pretendida *anticipado quoad materiale* de la experiencia ha dividido a los intérpretes de *O. p.*: Lehmann y Mathieu insisten en esta anticipación material; Hoppe afirma, por el contrario, que sólo se anticipa la forma. En cualquier caso, son vistas par-

ciales sobre un tema de fondo: hay una cierta anticipación subjetiva del *contenido* de las percepciones, porque ni las intuiciones puras ni las categorías son absolutamente formales, horras de todo contenido (ni aun en el periodo crítico: *vid*. J. M. Navarro, *Sentido del saber sintético a priori*. Univ. Complutense. Madrid, 1971). En todo caso, los férreos límites entre forma y materia tienden a difuminarse (ya el éter era una «materia» subjetiva), al entenderse que la materia, como lo determinable, está ya de antemano sometida a la forma como lo determinante (*Krv*, B 322/A 266): *Forma dat esse rei*. Esto no quiere decir, en absoluto, que puedan anticiparse las cualidades *in concreto*: la intuición empírica sigue siendo exigida para ello. La cuestión kantiana no es: ¿cómo eliminar el dato?, sino ¿cómo es posible que se me presente algo como dato? <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Margen inferior; escritura más clara. <<

[b] Este párrafo termina abruptamente, pero enlaza claramente con el segundo, a pesar de estar separados por un punto y aparte. <<

[c] Margen superior izquierdo. <<

[d] Margen izquierdo; esquina inferior, entre corchetes. <<

[e] Signatura de Kant. <<

[a] Adición de la Ac. <<

[b] La Ac. propone leer *auf* en vez de *von*. <<

[a] Margen derecho, segunda mitad. <<

[b] Distinta escritura. <<

[76] Matización importante: hasta ahora (incluso dos párrafos más arriba) Kant había distinguido siempre entre sistema natural y doctrinal. Pero de este modo quedaba indeterminado el estatuto de su *propio* sistema: el de la filosofía trascendental, objeción presentada (y que Kant va a tener muy en cuenta) por G. E.

Schulze (Enesidemo): «aun habiendo creado la lógica de la ciencia matemática de la naturaleza y del conocimiento basado en la experiencia. Kant se olvidó, llevado por ello, de fundamentar *la lógica de su propio método*, es decir la verdadera *lógica de la filosofía*». (E. Casssirer, *El probl. del conoc.* 11,89). Esta objeción está —entre otros motivos— a la base de la revisión de la entera filosofía trascendental que Kant hace en estos momentos (cf. también la tercera parte de esta ed.). <<

[c] La Ac. propone añadir: «empírica». <<

[77] J. S. Beck —del cual hemos hablado ya en el *Estudio introductorio*— puso como principio supremo de todo uso intelectual el «representarse originariamente un Objeto» (*Einzig-möglicher Standpunkt*. p. 124, cit. en XXII,822) acercándose peligrosamente (según Kant) a Fichte, pretendiendo —como este pensador— «invertir» a Kant. El *ursprüngliches Vorstellen* no es una conexión de conceptos, sino una composición (término bien conocido en estas páginas de *O. p.*) originaria que hace posibles los conceptos mismos. Beck quiso, en vano, disculparse con Kant por mediación de Schultz. Para la controversia, *vid*. Dilthey, *Die Rostocker Kanthandschriften* («Archiv für Geschichte der Philosophie», II, p. 593 y sigs.). De Vleeschauwer, t. III (*La déd. tr.*) y Cassirer, *El probl. del conocim*. III,92-105. Como indico al inicio de la cuarta parte de esta edición, a esa polémica debemos, probablemente, la repetida mención de la «posición» (*Standpunct*) suprema de la filosofía trascendental (cf. Adickes, p. 608 y sigs.). <<

[d] Mitad margen izquierdo; escritura más fluida. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Lit.: *derselben*. Podría referirse también a «fenómeno» (*Erscheinung*, fem.), pero, al ir seguido de «por aquéllos», es más probable suponer un mismo antecedente, *sc.*: «objetos». <<

[c] *derselben*. Aunque no aparece en el párrafo, la lectura más probable —según otros contextos— sería: «de aquélla», *sc.*: de la

materia. <<

[d] Tachado: «a pesar de que tal cosa parezca imposible, en vista de la diferencia de estofas de que consta el Objeto sensible empírico». <<

[e] Propuesta de la Academia. <<

[a] En lugar de «fragmentarias», Adickes propone leer, innecesariamente creo: «sistemáticas». <<

[b] Lit.: *begriffen werden*: adición propuesta por la Ac. <<

[c] La Ac. indica interrupción, pero el texto parece completo. <<

[d] Lectura posible: «sentido». Podría ser también «sujeto». <<

[78] Kant no parece muy preciso en este punto, aunque el sentido es —relativamente— claro. Como ya hemos dicho anteriormente (*vid*. notas 63, 72. 73), el fenómeno (del fenómeno) es propuesto *a priori*. ¡pero no es una intuición! Es, más bien, el Objeto presente en la intuición (es espacio realizado como éter), como composición de las fuerzas motrices del sujeto. La ambigüedad terminológica puede explicarse recordando que ya en la primera *Crítica* el espacio (y el tiempo) podía entenderse como intuición formal y como forma de la intuición. En los actos puramente *a priori* los respectos materiales (determinables) y formales (determinantes) son, naturalmente, aún más fluidos que en la empiria (*vid. supra*, nota 74). En la frase siguiente a la ahora comentada, encontramos una cierta confirmación de nuestra interpretación; que las intuiciones empíricas se *basen* en las fuerzas implica: I) el respeto a la imprevisibilidad *in concreto* de lo dado; 2) la seguridad *de* que podamos anticipar, no esas cualidades, ni tampoco esas fuerzas, sino la relación que guardan con los actos del sujeto (lo cual, en el fondo, es muy leibniziano): se trata de reconocer como interior lo que aparece como exterior. Si lo dado se presentara (*per impossibile*) en sí, sería incognoscible; pero al darse en el fenómeno podemos anticipar los *rasgos relaciónales*,

porque la estructura fenoménica (fenómeno del fenómeno) es obra nuestra. <<

[a] Al final de la página, en el margen izquierdo, y sin asterisco, se dice solamente: «estofas». <<

[a] La terminación alemana de estas palabras es *-stoff*. <<

[b] Margen izquierdo, junto a la anterior. <<

[79] Una glosa de los términos alemanes disipa —creo— la ambigüedad de esta lacónica anotación. Para «captar» algo como «verdadero» (*wahrnehmen*: percibir) necesitamos que ello destaque en la textura (*Stoff*: tejido) de la experiencia; ese destacarse es un revelarse, manifestarse (*er-scheinen*: mostrarse (de) algo). Lo así revelado es, al mismo tiempo, acción de «darse a ver» (An-*schauung: ad-spectum*, un dejarse ver *desde*, y permitir ver: *aus-sehen*) e intencionalidad del sujeto *para* ver (*An*-schauung). La experiencia es a la vez, e indisolublemente, fenómeno (objeto) de la intuición, y fenómeno (manifestación de la fuerza) de la intuición. <<

[a] Kant escribe a continuación «S», posible inicial de *Stoffe*, palabra escrita al margen izquierdo y que corresponde a la nota anteriormente citada en XXII,359 *ad loc*. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[80] Nueva alusión a los fisicomatemáticos que, en su empirismo formal, creen que la mera matematización puede entregar un sistema, cuando tamo la matemática (en sus axiomas) como la física (en sus anticipaciones y analogías) dependen de los Principios de la filosofía trascendental, e incluso la aplicación de aquélla a ésta depende de la ciencia de la Transición. A este respecto, creo que «pr. metaf.» es un claro *lapsus*; propongo se lea: «principios matemáticos». <<

[a] Margen derecho inferior, por encima de lo anterior. <<

[81] La formulación es magnífica en su concisión. El fenómeno del fenómeno es previo a, y posibilita, la sensación (no hay sen-

sación sin interpretación). La estofa hipotética agota su validez objetiva en su apertura para recibir el dato, y permite la elevación de la percepción a experiencia (esta, como pensada *omnitudo realitatis*, no es hipotética, sino una idea dada necesariamente *a priori*). <<

[b] Adición posterior; entre corchetes. <<

[c] Lit.: *woraus*; la Ac. corrige y añade: *worauf beruht*. <<

[a] Margen izquierdo. <<

[a] Lit.: *ins*; Adickes propone *aus*, lectura que sigo. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[c] «a priori», adición posterior. Mathieu lo coloca tras el verbo, con más sentido. <<

[82] Por definición, el fenómeno directo (objeto indeterminado determinable) no puede ser *a priori*. De ahí la importancia de cambiar «a priori» y colocarlo como adverbio de «contiene». Es claro que, *en* la experiencia, no hay dos tipos de fenómenos, sino *el* fenómeno, *tout court*. Es el filósofo el que distingue entre lo puesto y lo propuesto. <<

[83] Probable continuación: el conocimiento empírico es conocimiento sólo en base de esa condición subjetiva, al mismo tiempo regulativa (porque da las reglas para proceder en la experiencia) y constitutiva (porque adelanta problemáticamente el *todo* de la experiencia). También los Principios dinámicos de la *Analítica de los Principios* de la *Crítica* eran regulativos en cuanto a la *existencia* de los fenómenos y a la vez constitutivos de la experiencia (*KrV*, B 221/A 178 y sigs.). <<

[a] *Bewust sey*. Ya Reicke corrigió: *Bewusstseyn*. <<

[b] Margen inferior. <<

[84] La importante expresión «los hombres son personas» alude a la convicción de Kant de que es la moralidad, y no una más alta capacidad intelectual, lo que nos hace hombres: «Aquella ley nos

asegura pues una propiedad exclusiva del hombre y que le diferencia de todos los demás miembros de la naturaleza: la moralidad, gracias a la cual somos seres independientes y libres, estando ella misma, a su vez, fundamentada por esta libertad. Es esta moralidad, y no el entendimiento, lo que convierte al hombre en hombre» (*Der Streit…* VII,72). Sobre este punto *vid*. cap. 1.° de la cuarta parte. El verbo de la última frase (sobre las almas de los animales) podría ser también, simplemente, «son», quedando así la frase: «Las almas de los animales no [son] externamente Objetos sensibles inmediatos», Y ello porque son el Principio inmaterial organizador de la materia, pensado por analogía con nuestra propia *facultas repraesentativa*; cf. *KU* § 90 (V,464, n.). Pero esas almas tampoco *percibirían* Objetos *qua tales*, sino sólo percepciones en un agregado, no en un sistema (un tema caro a Uexküll y, entre nosotros, a Zubiri). <<

[85] Importante anticipación del último problema coherentemente tratado en *O. p.*: la distinción entre filosofía y sabiduría (*vid*. cap. 3.° de la cuarta parte). El tema se encuentra ya en la segunda *Crítica (KpV*, V,137-8, n.), así como la ubicación de la felicidad en lo técnico-práctico (no con esta expresión, propia del último Kant): *KpV*, V,41. 92-3, 124, 130. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[86] El planteamiento de la gran pregunta crítica (que encontraremos repelida casi obsesivamente en la tercera parte de esta ed.), es clara señal de la insatisfacción que el filósofo sentía ante la respuesta de la primera *Crítica* y los *Prolegómenos*; ahora nos adentramos, más que en la búsqueda de una nueva respuesta, en la *reflexión* de la filosofía trascendental sobre si misma, para escapar a las objeciones de Enesidemo (ver *supra*, nota 75). Kant podría decir aquí, con Virgilio: «Major rerum mihi nascitur ordo; Majus opus moveo». (*Aen*. VII,44-5). Comienza la vuelta al suelo natal [*Heimkehr*]: regreso a la filosofía trascendental. <<

[a] Margen inferior izquierdo. <<

[b] Según corrección de la Ac. En Ms.: «De sistemas cuya posibilidad de sistemas…». <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Propuesta de lectura de la Ac. <<

[87] La precisión es importante: sólo en cuanto que los fenómenos entran en un agregado (en un *compositum*) pueden entenderse las percepciones como efecto del sujeto. Pues ellas son, en efecto: representación empírica *con conciencia (KrV*, B 376/A 320), y las representaciones son «determinaciones internas de nuestro ánimo» (B 242/A 197). Pero quien determina (compone) es el sujeto mismo: autoafección. <<

[a] Adición de la Ac. <<

[b] *aus demselben*. El texto es confuso, pues falla el sujeto de *muss* («debe»), por lo que no se sabe el antecedente de *demselben*. Si es «conocimiento empírico» (*das Erkenntnis*, neutro) entonces la idea es contradictoria (a menos que entendamos la segunda «experiencia» como «percepción»), Por eso parece probable que el antecedente sea ese implícito *das Formale*. <<

[c] Adición propuesta por la Ac. <<

[d] *gedacht werden*; adición de la Ac. <<

[a] Margen inferior izquierdo; escritura más cuidada. <<

[88] Según la terminología de Lehmann, hemos pasado de la «región física» [*physikalische Regíon*] a la «región perceptual» [*Wahrnehmungsregion*]. gracias al Principio de correspondencia [*Korrespondenzprinzip*], cuya tesis básica sería: «identificar la percepción en general y la autoafección» (*Kants Nachlasswerk*…; en *Beiträge*, p. 364). Yo tomarla *cum grano salís* (ver nota anterior, 87) esa identificación, sin embargo: sólo el acto de percibir (e. d.: la composición) es idéntico al acto de afectarse a sí mismo, pero no lo percibido como tal (e. d.: lo compuesto). <<

[b] Signatura de Kant. <<

[89] Pienso que no debe tomarse, en este caso, el Principio de identidad como principio analítico, derivado del de contradicción (reflexión lógica), sino como previo tanto a éste como al Principio supremo de los juicios sintéticos, estando estrechamente conectado con la reflexión trascendental (ver *supra*, nota 20) y con la determinación omnímoda (ver nota 55 de la primera parte). <<

[c] Adición de Adickes. <<

[d] Margen superior derecho. <<

[a] Margen superior. <<

[90] En este Principio resuena, transformado, el Principio supremo de los juicios sintéticos: «las consideraciones de *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*» (*KrV*, B 197/A 158). Un extraordinario estudio sobre este punto en B. Liebrucks, *Conocimiento y dialéctica* (cap. 3. Rev. Occidente. Madrid, 1975), especialmente por lo que respecta a la dilucidación del Principio desde la *Lógica* hegeliana. He aquí un pasaje altamente relevante para esta problemática (que conecta con la de la nota anterior, 89): «El ser-consciente como levantado, absorbido, contiene la multiplicidad en la unidad… Esta unidad, esta coincidencia, en la que tiene que “haber algún derecho”, no es subjetiva ni objetiva, no se ha de entender ni a partir del ser ni a partir de la esencia, precisamente porque ella es la *unidad de las diferencias*» (p. 82, subr. mío). Ver también *infra*, el primer párr. de XXII,465. <<

[91] Cf. XIV,431 (*Refl*. 47 (1776-8) M. 127), en que se habla del «aire como medio de enlace… con pérdida de éter»; hay que entender aquí por «aire» el *aire fijo* (gas carbónico) que, según Erxleben (*Anfangsgründe der Chemie*. 1775, p. 145) «sirve como medio de enlace de las partes componentes de muchos cuerpos». De

acuerdo con esta concepción (ligada a la teoría del flogisto) Kant creía que «la liberación y disipación de *aër fixus* en un cuerpo parece producir grandes alteraciones» (*Berliner Physik-Nachschrift*, p. 893, cit. por Adickes *ad loc.*). <<

[a] La segunda mitad del párrafo siguiente [en el original] da una concisa clasificación de las fuerzas. Presentamos aquí sólo esta segunda parte. <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[a] Falta el segundo tipo de componentes, aunque es claro que se traía de la materia presente a los sentidos. <<

[a] *das*; adición propuesta por la Ac. <<

[b] Margen superior. <<

[92] Cf. *supra*, nota 16. <<

[93] Parece que Kant debiera haber establecido una conjunción, no una disyunción: la física es dogmática en cuanto que está basada en una «materia», dada necesariamente *a priori*, que garantiza la sistematicidad final (asintóticamente). Pero procede hipotéticamente *in concreto*, en cuanto que se sirve del fenómeno como «estofa hipotética para el sentir» (*vid. supra* XXII,363 y nota 80). Por ello ve, dogmáticamente, como cosa [*Sache*] en sí lo que es un producto de la actividad del sujeto. <<

[94] A pesar de lo rotundo de la expresión, no creo que, situada la frase en su con texto, pueda entenderse que ésta sobrepase el umbral crítico de la *Refutación del idealismo*. En lo empírico está ya contenido de antemano un momento ideal: no hay percepción sin acto de (para) percibir. Ya Heimsoeth comentaba: «Esto [sc.: que no hay nada sino *für uns*] no es válido solamente para lo corpóreo ("mundo externo") sino —como consecuencia de la "idealidad" del tiempo y de nuestro "sentido interno"— también para todo contenido objetivo de la experiencia interna». (*Tr. Dialektik*. 11,288). La «idealidad de lo empírico» no es una

idealidad empírica (justamente cargada en la cuenta del *realismo trascendental* en *KrV*, A 369), sino idealismo trascendental (recuérdese con qué cuidado distingue Kant entre «sistema de lo empírico» y «sistema empírico», siendo esta última expresión contradictoria): «El idealista trascendental puede ser, en cambio, un realista empírico y, en consecuencia, un *dualista*, como suele decirse» (A 370). <<

[c] Parece que deba entenderse: «el *actus* de agregación de percepciones» (cf. *infra*: XXII,509). <<

[a] En la siguiente pág. 3 presenta Kant sus ya conocidos prolegómenos a la física mediante un modo matemático (*definitio, axioma, theorema*). Nos limitamos a traducir los axiomas, a modo de resumen, en razón de la cuidada redacción del texto. <<

[a] Margen superior derecho. <<

[95] Anticipación de la importante doctrina de la autoposición (ver cap. 2.º de la tercera parte) y la correspondiente controversia con Descartes. Una importante *Reflexión* de los años setenta había apuntado ya la distinción: «yo soy consciente de mí mismo: Yo, en cuanto sujeto paciente, y en la medida en que soy afectado: facultad inferior. Yo, en cuanto [lo soy] espontáneamente [*selbsthätig*]: espontaneidad, en la medida en que pienso y quiero por mí mismo: facultad superior… La conciencia es la condición de la intelectualidad» (*Refl.* 208; XV,1-80). Aquí queda bien claro que la autoconciencia es *un solo* acto (Principio de identidad), siendo espontaneidad y receptividad *respectus* del mismo, lo cual evita la ambigüedad del pasaje comentado, que parece hablar de dos actos («primero… segundo»). Por el contrario, este pasaje es más profundo (y más también, según creo, que la doctrina del sentido interno de la *Crítica*) desde el momento en que la autoafección presenta, a su vez, dos momentos: la autoposición del sujeto como espacio-tiempo y la aparición del sujeto como yo empírico (como cuerpo: *Leib). Ambos* momentos cons-

tituyen, unidos, el fundamento de la Transición. Ya por el (aquí llamado) primer acto —denominado «autoposición analítica»— el sujeto posibilita *formalmente* la experiencia al ponerse a sí mismo como Objeto (trascendental = *X*). El (llamado) segundo acto —denominado «autoposición sintética»— garantiza la experiencia, proyectada como *plexos* de relaciones (*omnimoda determinatio*), en su primer momento. Pero el segundo momento (que descansa en la doctrina de la corporalidad) permite la anticipación *quoad materiale*: fenómeno del fenómeno. <<

[a] Mathieu, p. 219, sugiere: «per procedere a priori» a fin de evitar una conexión que le parece demasiado estridente. Sin embargo, está claro el sentido: es el enlace mismo lo que es *a priori*. <<

[a] *das*: adición de la Ac. <<

[b] Margen izquierdo inferior. <<

[96] La *Arquitectónica* de la primera *Crítica* sólo consentía dos tipos de conocimiento racional: el filosófico y el matemático (B 865/A 837). Ahora la física es (será) elevada a esta dignidad, gracias a la Transición, porque ahora la propia afección empirica, al estar basada en (¡pero no «derivada de»!) la autoafección, permite aprehender la ley generatriz del objeto, transformada *ella misma* en objeto (fenómeno del fenómeno). Hay aquí una ampliación del poder del entendimiento: un claro acercamiento a la matemática (definición genética); al igual que el esclavo del *Menón*, también el físico: «sabrá que este dato procede de una ley de formación que es su definición genética: habrá aprendido a considerar el producto como resultado del acto productor que le corresponde». (R. Da val, *La mét. de Kant*, p. 306). También aquí me parece importante matizar: considerará el producto *qua talis*, no lo contenido *in concreto* en él (igual que —sirva la comparación— en la teoría marxista el trabajador debe aprender a ver en el producto su *propio* trabajo sin que, por ello, pueda hablarse aquí de

idealismo). Ver las definiciones de «ciencia natural», *infra* XXII,484 y sigs. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Margen derecho. <<

[97] Animo [*Gemüth*] «es solamente el plexo [*Gesamt*] de todas las funciones conscientes y cognoscitivas, según su conexión esencial». (H. Heimsoeth, *Tr. Dialektik*. II,291, n. 160). Por ello, el ánimo es desde luego incognoscible: de sus profundidades surge el «arte escondido» del esquematismo (*KrV*, B 180-1/A 141), al cual se alude en este pasaje (con expresión no muy feliz: parece que se tratara de yuxtaponer dos funciones). Quizá no debiera haber empleado Kant la expresión «agregada»; ello podría valer a lo sumo en el estadio de la *Refl*. 63S9 (entre 3 nov. y 11 dic. 1797), en donde se hablaba de la heterogeneidad entre categoría y forma de la intuición. Ahora Kant entiende que se trata de dos momentos de un mismo acto de *autoposición* (ver nota 93), aunque en todo caso siga siendo inescrutable el *mecanismo de despliegue*: cómo el sujeto mismo se abra (espontáneamente) para recibir (*vid. infra*, el refrendo al texto de Schiller: XXI,76). En definitiva: no hay agregación porque *ya* en la representación empírica, *qua* representación, está contenido ese «cierto Principio» (ver nota 93). Tal intima unión fue resaltada ya por De Vleeschauwer, en relación con la función objetivamente en la primera *Crítica*: «la función objetivante no tiene lugar desde fuera, sino precisamente en la forma del juicio mismo… El entendimiento enlaza conceptos en el juicio e intuiciones en el juicio objetivo por una sola e igual actividad». (*La déd. tr*. 11,94). <<

[a] Margen inferior. <<

[b] Primera versión: (*Scientia naturae*) <<

[98] Quizá se habría logrado mayor precisión aprovechando la distinción (que, por cierto, aparece sólo dos veces) de la *Crítica* entre *Vernunftwesen* y *Gedankending*. El primero es *ens rationis ra-*

tiocinatae: mera idea puesta como fundamento problemático de «toda conexión de las cosas del mundo sensible» (*KrV*, B 709/A 681); el segundo (aunque insisto en que Kant no es desde luego fiel a esta distinción, como pasa por lo demás con casi todos sus términos técnicos) sería un ens *rationis ratiocinantis*, «pensado sólo arbitrariamente, no presupuesto necesariamente por la razón» (B 394/A 337). Pero tampoco éste sería un absurdo [*Unding*]. Es importante hacer notar que el *ens rationis* en general, «concepto vacío sin objeto» (B 348/A 292), es ejemplificado en la *Tabla de la nada* como noúmeno, o como «ciertas nuevas fuerzas fundamentales [*Grundkräfte*]» (B 347/A 291). <<

[a] De acuerdo con el contexto, la Ac. propone leer, más bien: *non objective sed subjective*. <<

[99] Sobre Linneo ver *supra*, nota 33. <<

[100] La fuerte carga sarcástica es aquí evidente, y recuerda los ataques de Kant a aquéllos que, sin crítica de la razón, se dedican a escribir muchos volúmenes de una filosofía al estilo matemático (*vid. supra* XXII,545). <<

[101] Virgilio, *Eclog*. 8,37: *iungentur iam gryphes equis* («ya se uncen los grifos a caballos»). <<

[*] *Spectatum admissi, risum teneotis, amici? Horac*[*io*][102]. Que p. e. el Sr. K[ästne]r[103] haga unas veces de matemático y otras de poeta, es algo que bien se le puede perdonar, pues se trata de mero juego, no de asuntos serios.

Es ciertamente posible una Transición de los pr. *metaf*. de la c. n. a la física, porque ésta es una *philosophia*: y también de los *matemáticos* a la física, porque también la matemática tiene a la base intuición *a priori*. Pero «Principios matemáticos de la filosofía (natural)» es algo que está en contradicción consigo mismo, e incluso el talento para ello [para la matemática] es esencialmente distinto.

Cabe interpretar aquel titulo *indirectamente*, en cuanto que el servirse de la matemática en favor de la ciencia natural es ya *filosofía*, pues el ἀγεομέτρτος[104] no puede hacer el menor progreso en ciencia natural, es decir no puede ser un investigador filosófico de la naturaleza. También a la filosofía corresponde aplicar la matemática a la física, pero en favor de (no ciertamente por) aquélla [*dazu… nicht durch*]. <<

[102] *Ars poética (Ad Pisones)*, v. 5 («amigos: ¿la risa contendríais, cuando a ver tal cosa se os llamara?»). <<

[103] Nueva ironía a costa de Kästner (silueteado aquí como *K r*). Por estas fechas escribía J. H. I. Lehmann a Kant (15 de noviembre de 1799), informándole de un escrito de Kästner en alabanza de Lichtenbcrg. (*Vid*. nota 31 de la primera parte.) <<

[104] Alusión a la famosa frase inscrita (según se dice) en el dintel de la Academia: μηδεὶς ἀγεομέτρτος ἐισίτω («nadie entre que no sepa geometría»). Aunque en *Rep*. VII,522C, se designa como «número y cálculo» a aquello que «es forzoso que todos aprendan en primer lugar» (ὅ καὶ παντι εν πρώτοις ἀνάγκη πανθανειν), apareciendo la geometría como segunda (526C), es claro que la ciencia primera (didácticamente) engloba, en general, a lo que hoy llamaríamos «geometría». Así, la ἀριθμητική «se ocupa de lo que debió de llamarse πρώτη ἀύξη, "primer desarrollo" (de un punto que forma una línea o de una unidad que forma un número). Luego viene la δευτέρα ἀύξη (528b), el desarrollo de la linca que forma un plano (geometría plana). Después, la τριτη ἀύξη, o ἡ τῶν κυβων ἀύξη, es decir, el desarrollo de un plano que forma un sólido en reposo (estereometría)». (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, nota 2 (*ad* 526C) de su ed. de *La república*. L. E. P. Madrid, 1969; III,22.) <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[b] *um*. Lectura propuesta: *um… willen* <<

[105] Virgilio, *Aeneid*. VI,439: *Alligat et noviens Styx interfusa coercet* («Los liga [a los suicidas], y la Estigia nueve veces interpuesta los ciñe»). <<

[106] Probable referencia al epigramista Kästner (aludido también en el párrafo anterior). (*Vid*. nota 31 de la 1.ª parte). <<

[107] La mayoría de las corrientes actuales de la matemática coincidirían en afirmar que esta ciencia es más invención de lo que el propio Kant estaría dispuesto a admitir. Sabemos, en efecto, que para él «el entendimiento, dejado a sus solas fuerzas, puede calcular una relación, pero que necesita la ayuda de la intuición espacio-temporal, y aun del movimiento, para calcular las leyes del cambio de esa relación». (J. Vuillemin, *Phys. et mét. kant*., p. 49). Así, en carta a Rehberg de 25 de septiembre de 1790 (XI,207 y sigs.), Kant explicará los números irracionales en base a la construcción geométrica espacial (en el ejemplo famoso: √2 es la diagonal de un cuadrado de lado 1). Pero en carta a Schultz de 25 de noviembre de 1788 (X,554 y sigs.) desechará la noción de número imaginario (√−a) por parecerle simplemente contradictoria (e. d. no susceptible de construcción); en cambio, para probar la superioridad de la geometría sobre la aritmética, da tres ejemplos: 1) la invariancia de la forma y la magnitud en la traslación y rotación de figuras; 2) la conservación de la sola forma, no de la magnitud, en figuras homotéticas; 3) el enantiomorfismo: figuras invertidas, lo que probaría la irreductibilidad del espacio a un concepto. Pues bien, estos tres problemas han podido ser resueltos por el análisis, *precisamente* con la ayuda de la variable imaginaria que Kant excluía de las matemáticas. Podría decirse del número imaginario lo que S. Pedro de Cristo: «Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular». (*Act*. 4,11). Más aún: el espacio euclídeo mismo puede ser expresado analíticamente, gracias a la teoría de vectores: «Se ve inmediatamente en qué consiste la hipótesis particular de la intuición geométrica tal como la concibe Kant: ella

supone un espacio vectorial cuya base está formada por tres vectores arbitrarios no coplanarios. Y la definición analítica de este espacio es simple: define el conjunto de vectores que forman un sistema lineal independiente de orden 3». (V. A. Lichnerowicz, *Elements de calcule tensoriel*. París, 1950; cit. en Vuillemin, *op. cit*., p. 54). De este modo, la burla contra el poeta-matemático Kästner resulta encerrar una verdad que Kant seguramente se resistiría a admitir: que «nada existe en la intuición sensible geométrica que no pueda explicar analíticamente el entendimiento». (J. Vuillemin, *op. cit*., p. 53). <<

[108] Esta contundente crítica del «idiota especialista» [*Fachidiot*] será explicitada más adelante, en XXII,39 y XXI,32 (con una curiosa comparación con el «insensato» bíblico). La acusación, por lo demás, está presente en la filosofía desde sus mismos orígenes: Heráclito, DK22B40: «Mucha erudición no enseña comprensión» (fr. 674 de la ed. cit. de Eggers Lan. 1,365); con mayor precisión conceptual, hallamos la misma idea en Aristóteles: el hombre educado (πεπαιδευμένος) frente a la ciencia de hechos (ἐπιστήμη τοῦ πράγματοσ) (*De part. an*. I-1,639a3). <<

[109] Estas ideas han sido lomadas, presumiblemente (Kant alude a la excitabilidad) del método escocés John Brown (ver nota 16). A pesar del tono moderno de la explicación del mecanismo respiratorio en los peces, hay que recordar que «descomposición del aire» significa para el filósofo pérdida de flogisto; y «oxigeno» [*Sauerstoff*], aire ígneo, deflogisticado (ver *supra*, nota 63 de la primera parte). <<

[110] Sobre las curiosas meditaciones de Kant sobre la sexualidad —y sus implicaciones místicas— ver *supra*, nota 211 de la primera parte. La alusión a los insectos puede tener que ver con el famoso caso de la *mantis religiosa*; sea como sea, Kant no está solo en estas especulaciones (sin matiz peyorativo). *Vid*. G. Torris, *Ensayo sobre la hominización*. Mandrágora. Barcelona, 1975;

esp.: «La perversidad animal», p. 74 y sigs., y, con mayores ambiciones (establecer conexiones entre mitología y biología), en R. Caillois, *Le mythe et l'homme*. Gallimard. París, 1972[2]. <<

[111] Estos pasajes sobre astronomía (que tanto recuerdan a la obra juvenil de 1755) y, en especial, las consideraciones sobre satélites, han sido fuertemente influidas (según Adickes, p. 98 y sigs.) por la obra de Schröter, *Vorläufige Anzeige von Beobachtungen an den Jupiter- und Saturnus- Trabanten, Nebelfleck in Orion u. s. w*. Schröter era gobernador civil [*Oberamtmann*] *en* Königsberg y astrónomo aficionado. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Primera versión: «lo formal de». <<

[a] Margen derecho. <<

[a] «Constituir» y «física», añadidos por Reicke. <<

[b] Reicke propone: «sujeto». <<

[a] Kant remite aquí a la siguiente pág.: «*vid*. 3, parte inferior». <<

[b] Adición de la Ac. <<

[c] Primera versión: «debe». <<

[a] Ligera variación, siguiendo la propuesta de lectura de la Ac. <<

[112] Este pasaje, influido por el *Systema natural* del «caballero Linneo», recuerda fuertemente el § 82 de la *Crítica del Juicio*, a cuya luz debe ser leído. Allí se contrapone la idea del hombre como «último fin de la creación, aquí en la tierra, porque es el único ser en ella que puede hacerse un concepto de fines» a la consideración —que hoy llamaríamos «ecológica»— del hombre (entre otros animales) que, «al perseguir y devorar a los carnívoros», establece «un cierto equilibrio entre las fuerzas productoras y destructoras de la naturaleza» (V,426,7). Esta última idea, sobria y realista, de la naturaleza como «madrastra» sirve a Kant para su

propósito de elevar al hombre moral sobre todo concurso natural (contra Spinoza). Hay un pasaje impresionante, al respecto, al final del § 87 de esa obra: la naturaleza no se cuida de sí los hombres han sido o no dignos de ser felices, sino que los somete «a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la tierra… hasta que los vuelva a sumir, a ellos, que podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos informe de la materia, de donde fueron sacados» (V,452). <<

[b] Margen superior derecho. <<

[a] Propuesta de la Ac.: «de seres orgánicos»; pero cabe pensar en el mundo como ser orgánico total. <<

[b] Primera versión: «las». <<

[113] La relación entre luz y calórico (presente ya en Euler) ha sido tomada por Kant de las voces «Combustión» y «Calcificación» del *Physikalisches Wörterbuch* de Gehler, según señala Adickes en su nota a la *Refl*. 75 (entre 1794 y 1798). Esta Reflexión, con todo, alude a Gren en un pasaje esclarecedor para el texto comentado: «Gren (*System. Handbuch der Gesammten Chemie* (1794-6)) admite en los cuerpos combustibles una estofa que constituye la base de la luz y que, en el calórico en estado libre (en cuanto *fluidum* conductor), forma la luz irradiante misma, o estofa lumínica» (XIV,521; cf. también XIV,524). <<

[a] Kant escribe —sin tacharla— otra continuación de la frase: «es decir, fuerzas motrices separadas, con un modo especifico de movimiento, p. e. carbono». <<

[a] La Ac. sistema que «fenómeno» es un lapsus por «experiencia». <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[a] Sigue un espacio en blanco de unas quince líneas. <<

[b] En una segunda redacción remite Kant a esta nota, escrita en el último espacio: «Una criatura (*creatura*) puede existir por

mor de otra, una especie por mor de otra, y todas las cosas por mor del hombre: ello pertenece a la *lex continui* [*physica*][c] *in mundo*», <<

[c] Esta palabra, tachada. <<

[114] Kant es partidario en biología de la teoría epigenética de Fr. Blumenbach (1752-1840): sistema de las generaciones como *productos*, según gérmenes internos finales (facultad *virtualiter* productora); esta teoría se adecúa muy bien al dinamismo profesado en física (al que se alude en este pasaje) y evita la idea, «contraria a la razón» de que la materia bruta se haya «formado originariamente a sí misma según leyes mecánicas» (*KU*, § 81; V,424). Ello le permite admitir una *tex continui*, establecida de arriba a abajo, finalísticamente (aunque muestra interesantes concesiones, como vimos en nota 112; ver también, espec., la muy interesante nota de § 80: V,419). <<

[115] P. E. Pott era un rico comerciante y *amateur* de la filosofía, bajo la dirección de J. B. Jasche (editor de la *Lógica* kantiana). Cf. Adickes. p. 145 y sigs. La nota es interesante, por anticipar los apuntes de Kant sobre filosofía de la religión y teología trascendental del legajo I. El titulo de la (supuestamente proyectada) obra recuerda, naturalmente, al *de Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* de 1793. Cf. también, *supra*, la llamada *Conclusión* (XXI,344 y sigs.; en el cap. 3.° de la primera parte de esta edición). <<

[116] Los dos párrafos siguientes son un extracto de E. Tourtelle, *Éléments de médicine théorique et pratique* (1799), mas no tomados de esta obra, sino de la recensión aparecida en la *Allg*. *Lit*. de Jena del 30 de enero de 1800 (cf. Adickes. p. 148). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[1] El importante pasaje comentado alude a la distinción entre espacio como forma de la intuición y espacio como intuición formal. Aunque en la *Estética* de *KrV* se habían dado como equivalentes ambas denominaciones («Esta forma pura de la sensibilidad se denominará también *intuición pura*» B 34-5/A 20), esto puede ser correcto *a parte rei* (valga la denominación para algo que no es *res*), pero en modo alguno *a parte functionis*. Es en la *Analítica* donde se establece la diversidad de funciones: «Espacio y tiempo no son representados *a priori* simplemente como *formas* de la intuición sensible, sino como *intuiciones* mismas (que contienen una multiplicidad) y en consecuencia, [representados] con la determinación de la *unidad* de este múltiple en ellos (ver la Estética trascendental)» (B 160). Como ya apuntó De Vleeschauwer, la referencia final «es un error, pues la Estética no da cuenta sino de su carácter de formas, no de intuiciones» (*La déd. tr*. III,239). En cuanto que síntesis (llevar la multiplicidad pura a unidad) el espacio (y el tiempo) aparece ahora como *unidad de intuición*, determinada cuantitativamente por la infinidad dada (espacio como *quantum* infinito dado) y cualitativamente por la homogeneidad de lo múltiple que comprehende [*zusammenfasst*]. En este sentido, es condición de posibilidad, y sustrato, de todo fenómeno. Tal carácter convenía al espacio ya en el estadio de la 2.ª ed. de la *Crítica* (1787). Pero ahora, una vez *realizado* el espacio [*Aetherdeduktion*], éste aparecerá, no sólo como intuición, sino (según el texto comentado) también como relación (*Verhältnis*; no *Verknüpfung: nexus*, pues entonces conectaría lo heterogéneo) real. Ahora bien, al entrar el espacio en los dominios de la *cualidad*, queda al mismo tiempo comprometido con la *posición* de algo *en cuanto* algo: «determinatio entis alicuius, quatenus quid sit positum spectari potest, est qualitas» (*Refl*. 3713; XVII,232). Así, puede decirse, con De Vleeschauwer, «que la realidad [Realität] es la posición del conocimiento objetivo en la experiencia»

(*op. cit*. II,109), pero posición *relativa*, por una parte, a la unidad sintética de la conciencia y, por otra, al sentido interno, que recibe esa posición en el yo empírico. El *paso* entre la primera y el segundo *viene dado por el espacio realizado*, lo cual no modifica, sino que confirma la tesis de la *Refutación del idealismo*. En definitiva, el espacio, así entendido, es el yo *semiente* (¡pero no el yo sentido, el yo empírico!). Ver *infra* un pasaje fundamental: XXII,32, en donde el yo de la autoconciencia es considerado, al mismo tiempo, el yo de la composición de la unidad del Objeto (espacio y tiempo): yo como *cogitabile* y *dabile* a la vez. <<

[2] Nunca ha estado Kant más cerca de la teoría mecánica del calor (ya sostenida por Locke en su *Essay*, L. 11,7 § 4; 8 § 5 y 10 § 24) que en este pasaje, que contrasta fuertemente con la demostración del éter (ver cap. 4.º de la primera parte). Pero la contradicción es sólo aparente: el origen de aquella demostración (la tópica de las fuerzas motrices) dejó paso, como vimos, a la dilucidación del *fundamento* de esa tópica; en definitiva: llevado por la exigencia de la cosa misma, Kant ha pasado de consideraciones de filosofía de la ciencia a otras puramente filosófico-trascendentales. En este sentido, el calórico o éter (o como quiera denominársele) no es sino la confirmación *indirecta* de la necesidad de asumir una materia básica que, a su vez, depende de la *posición del yo como espacio*. Una vez establecida esta tesis, Kant deja a los físicos —con buen acuerdo— que descubran la realidad o no de esa estofa, que *ahora* vuelve a ser meramente *hipotética* (e. d.: del mismo orden que las demás estofas). <<

[3] Una vez establecido el regreso a la filosofía trascendental, incluso la polémica con el atomismo pierde su anterior virulencia; *atomi et inane* pueden ser *relativamente* admitidos como delimitaciones (flexibles) para señalar la distinción entre cuerpos: la *actio in distans* de la atracción se ejerce *como si* hubiera espacio vacío (*vid. infra* XXII,538) desde el momento en que ésta se dará entre *cuerpos*, no entre estofas: «Las fuerzas en el espacio vacío (la

atracción de Newton) presuponen cuerpos, no meramente materia (*actio in distans*). Éter: repulsión mediante la cual el espacio puede convertirse en objeto de los sentidos; el espacio no contiene cuerpos, sino mera materia» (XXII,124; no trad. en el *corpas* de esta edición). Ciertamente, esta nueva posición kantiana, respetuosa con la física newtoniana, se aviene difícilmente con el dinamismo cualitativo antes sostenido (y no abandonado, sino en pacífica convivencia dentro de un mismo período). En todo caso, estas anotaciones (cada vez más cortas e inconexas) muestran claramente la falta de interés de Kant por una problemática ampliamente desbordada por la relevancia de los genuinos problemas críticos de fondo con los que ahora se enfrenta el filósofo (cosa en sí, «yo pienso», etc.). <<

[4] Pese a todas las interpretaciones idealizantes, pasajes como éste prueban que Kant no abandonó jamás la tesis de la afección externa. No *podía* hacerlo, porque sólo en función de ella tiene sentido el paso del Yo como mera potencialidad idéntica al Yo sentiente abierto a la multiplicidad. Si el sujeto se despliega en un acto sintético de *comprehensión* es, justamente, porque *es finito*. Esta capital concepción se encuentra expresamente confirmada en el escrito contra Eberhard: «El fundamento de la posibilidad de la intuición sensible no está, ni en las limitaciones [*Schranke*] de la facultad cognoscitiva, ni en la imagen [*Bild*], sino en la mera *receptividad* propia del ánimo [*Gemüths*] cuando éste es afectado por algo (en la sensación), con el fin de recibir una representación en conformidad con su constitución [*Beschaffenheit*] subjetiva. Sólo este fundamento [*Grund*] primero y formal, p. e., de la posibilidad de una intuición espacial, es innato, y no la representación espacial misma. Pues siempre se necesitan impresiones para determinar en principio la facultad cognoscitiva en orden a la representación de un Objeto (que en todo momento es una acción [*Handlung*] propia)» (*Über eine Entdeckung*. VIII,222). El pasaje es de una claridad meridiana: al ser afectado, el fundamento

se *actualiza* en una multiplicidad espacial pura capaz de comprender la recibida multiplicidad empírica. El ánimo es espontáneo *porque* es receptivo: existencialmente, *lo* recibido es primero (fenómeno directo). Pero nada se recibirla si ya de antemano (lógicamente, no cronológicamente) el sujeto no se dispusiera como abierto (espontaneidad de la receptividad: fenómeno indirecto). *Saber que* se trata de un mismo y único sujeto, pero necesitar de lo dado para saberlo, constituye la *finitud* del hombre (*vid. infra* XXI,76). <<

[5] El dibujo (muy tosco, en el original) alude, claro está, al genial apartado «Sobre el movimiento naturalmente acelerado» de la Jornada III de las *Consideraciones* galileanas (*ed. di.*, p. 275 y sigs.) y, con mayor precisión, al único principio que «el autor supone y postula como verdadero»: a saber: «Doy por supuesto que los grados de velocidad alcanzados por un mismo móvil, en planos diversamente inclinados, son iguales cuando las alturas de los mismos son iguales» (p. 288). Puede encontrarse un buen estudio de la cinemática de la caída libre en Holton y Roller, *Fundamentos…* p. 35-45. La distancia conceptual entre Galileo y Kant (conscientemente asumida por éste: *vid.* XXII,483) es, sin embargo, grande. Así, cuando Sagredo pretende enzarzar a Salviati en una discusión sobre la *facoltà* del peso que atrae al grave, este último le corta abruptamente: «No me parece éste el momento más oportuno para investigar la causa de la aceleración del movimiento natural… Tales fantasías, aparte de otras muchas, habría que irlas examinando y resolviendo con bien poco provecho» (p. 284). Galileo, diríamos parafraseando a Kepler, abandona las oscuridades de la física (dinámica) para refugiarse en la claridad de la matemática (cinemática). Por el contrarío, como vemos por el pasaje, Kant encuentra la «causa» de la aceleración en la fuerza motriz; cf. unos párrafos más abajo: XXII,528. <<

[a] Se omite el resto de XXII,527, dedicado a consideraciones físicas sobre la palanca, el impacto y el espacio lleno o vacío. <<

[6] Sobre el sentimiento (que es siempre de placer o dolor, como se dice en el pasaje) *vid. Anthrop.*, libro II de la primera parte (VII,230 y sigs.). <<

[a] Mitad del margen izquierdo. <<

[a] Margen inferior izquierdo. <<

[7] La expresión no es redundante: el adjetivo *szientifische* alude a las características ya presentes en la *nuova scienza* galileana, y que Kant llama a veces *besondere Naturlehre* (doctrina particular de la naturaleza), la cual encuentra su ideal en la plena matematización (como en nuestro pasaje; el *locus classicus* es *MA*, IV,470). El sustantivo [*Wissenschaft*] se refiere a un sistema fundado en una idea, y cuyas notas serían «contenido propio, articulación (unidad sistemática) y límites» (*Arquitectónica. KrV*, B 862/A 834); a la ciencia como *Wissenschaft* se refiere el punto I de este pasaje. Una ciencia tal (o al menos la propedéutica a ella) pretendía alcanzar Kant con la tabla categorial y la deducción trascendental de la primera *Crítica*. De Vleeschauwer señala, en efecto, que la tabla: «es… la más alta manifestación del ideal científico: derivar la ciencia de un principio único, y hacer esto de modo apriorístico» (*La déd. tr.* II, 100). La expresión más acabada y rigurosa de *Wissenschaft* se encuentra, según creo, en el genial *Prólogo de la Fenomenología* de Hegel, el cual, por cierto, reprocha a Kant haber convertido la ciencia en «esquema inerte… haciendo descender la organización científica a un simple diagrama [*Tabelle*]» (*Ph. G.*, ed. Göhler. Frankfurt 1973, p. 38; F. C. E. México, 1966, p. 33). <<

[a] Esto último, tachado por Kant. <<

[b] Primera versión: «de las». <<

[c] Adición de Reicke. <<

[a] Adición de la Ac. <<

[a] Margen superior. <<

[8] Esta muy poco precisa definición atiende a los dos momentos de *actualización* del espacio como intuición: yo (poner) se-miente (experimentado). Cf. final de la nota I y el pasaje de *Über eine Entdeckung* de la nota 4. <<

[a] Lit. *sind*. Lectura de la Ac.: *ist*. <<

[9] Alusión al movimiento trascendental como descripción de un espacio: fundamento de la geometría, fundado a su vez sobre la determinación del tiempo; *vid*. la importante nota a pie de página de *KrV*, B 154. <<

[a] Lit. *ist*. Corrección de Reicke: *sind*. <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[10] La conclusión no deja de asombrar, a pesar de la coherencia de la argumentación; adviértase que, para Kant, la fuerza originaria de atracción no es algo *dado*, si no postulado *a priori* para abrazar en unidad un plexo de relaciones: la fuerza se convierte absolutamente en *ley* y, en cuanto tal, es fundamento metafísico de la física. Es importante constatar que Hegel llega a igual conclusión en su *Fenomenología*: «la fuerza ha devenido así más bien algo totalmente otro, a saber: esta universalidad que el entendimiento conoce primeramente o de un modo inmediato como su esencia y que también como su esencia se muestra en su realidad [*Realität*] que debiera ser, en las sustancias reales» (*Ph. G., ed. cit*., III, p. 90: F. C. E., p. 88; la trad. de Roces es ambigua: «su» se refiere en los tres casos a «universalidad»). La paradoja, presente tanto en Kant como en Hegel, consiste en que el ansia de unidad del entendimiento lo lleva a la abstracción y pérdida de lo empírico *cuanto más* se afana en proceder *szientifisch* (una paradoja que aprobaría Einstein), hasta llegar a encontrar su propio rostro: autoconciencia en Hegel, autoposición en Kant. <<

[b] Margen inferior izquierdo. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[11] En cuanto repelente, es la luz la que permite que nuestros sentidos perciban: gracias a la ocupación activa (impenetrabilidad) del espacio, los cuerpos nos son presentes (*MA*. IV,510). De ahí que la fuerza originaria de repulsión se adscriba a la *Realität* (*MA*. IV,523). *En este sentido*, la vista depende de la repulsión de la luz. En el legajo I argumentará Kant, sin embargo, que, en cuanto que es lo subjetivo lo que hace posible a lo objetivo, sin el *concepto* de la vista no tendríamos la *representación* de la luz (*vid. infra* XXI,69). A su vez, la vista misma se hará depender de la representación del espacio y sus medidas (XXI,S6). <<

[a] Margen inferior; escritura mis cuidada. <<

[12] Aunque Kant no es siempre fiel —como de costumbre— a sus propias distinciones terminológicas, en la primera *Crítica* entiende por *Phaenomena* los seres sensibles [*Sinnenwesen*] que se manifiestan como objetos (*KrV*, B 306) y, con más precisión: «Fenómenos [*Erscheinungen*], en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías» (A 248). En este sentido, son contrapuestos a los *noúmena* (A 249). Pero en un sorprendente pasaje del *Esquematismo* se dice que «el esquema es, propiamente, sólo el *Phaenomenon*, o concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría» (B 186/A 147). La expresión es ambigua, y (supongo) significa que todo concepto sensible *depende* del esquema trascendental: «esa clase especifica de *combinación a priori* producida por la síntesis pura de la imaginación, en conformidad con el principio de síntesis (o regla de unidad) concebida en la categoría» (H. J. Paton, *Kant's Met. of Exp*., 11,38). En cuanto que el *phaenomenon* está basado en un producto de la síntesis, puede —*en esté respecto*— ser entendido (según el pasaje que comentamos) como «lo subjetivo de la forma». Sobre la significación subjetiva (mejor, activa) de *Erscheinung*, ver nota 72 de la segunda parte. <<

[13] J. André de Luc (1727-1813), profesor de geología y filosofía en Gotinga, citado numerosas veces (explícita o tácitamen-

te) en *O. p.*, a propósito de sus *Idées sur la Météorologie*. Sobre el tema del universo reducido a cáscara de nuez (que debió impresionar a Kant, dadas las veces que este punto se repite en *O. p.)*, *vid*. Adickes, p. 100 y sigs., que lo relaciona con Galileo: Jornada I de las *Consideraciones*: «Por otro lado, toda la tierra podría condensarse y reducirse a un volumen inferior a una nuez» (Ed. de Solis-Sádaba. Editora Nacional. Madrid. 1976, p. 13S). Para un tratamiento actual del tema (a nivel de divulgación científica) *vid*. I. Asimov, *Tamaño justo*, en *El electrón es zurdo*. Alianza. Madrid, 1977, p. 26 y sigs. Un estudio más pormenorizado y riguroso en D'Arcy W. Thompson, *Sóbrela magnitud* (SIGMA 2. p. 279-323. Grijalbo. Barcelona, 1968). Kant siguió interesado por las teorías de De Luc hasta el (abrupto) final de *O. p*. Sabemos, en efecto, que J. A. H. Reimarus, médico de Hamburgo, envió a Kant el 10 de agosto de 1802 un escrito suyo sobre De Luc (*Über die Bildung des Erdballes und ins Besondere über das Lehrgebäude des Herrn de Luc*. Hamburgo, 1802; cf. Warda. *I. Kants Bücher*. p. 30). <<

[a] Adiciones propuestas por la Ac. <<

[a] Adiciones propuestas por la Ac. <<

[14] El espacio se manifiesta como objeto de percepción mediante tres *expansa*: «Gravitación, luz y calórico», que «son tres materias expandidas como un *continuum* a través del entero espacio cósmico; mediante ellas son puestos todos los cuerpos en mutua comunidad» (*Refl*. 79 (nov. 1797) XIV,125). Hay en este periodo una frecuente conjunción de los conceptos de luz y calórico (ambos, *en este estadio*, manifestaciones de la fuerza de repulsión, siendo la primera reflectante y el segundo penetrante; *vid*. XXI,40). A Kant le interesan más en este momento las implicaciones «antropológicas» (nosotros diríamos hoy: psicofisiológicas) de estos conceptos para pasar, a partir de ellas, a su fundamentación trascendental. <<

[a] La Ac. propone «forman» (sc. las fuerzas); creo innecesaria la corrección. <<

[b] Propongo leer «sujeto». Kant intercambia con relativa frecuencia ambos términos. <<

[a] Margen inferior derecho. <<

[15] En la *Respuesta* a Eberhard de 1790, el espacio es calificado de «adquisición originaria» (*Über eine Entdeckung*… VIII,222). Es adquirida —no Innata— por aparecer como reacción a la afección externa; es originaria por no ser sino el sujeto mismo (fundamento [*Grund*] formal) *actualizado* como receptividad en su apertura al dato; *vid*. nota 4. <<

[16] En consideraciones anteriores de orden filosófico-natural, luz y sonido eran considerados *media continua* (progresivos en el caso de la luz, por colisiones [*Concussionen*] en el sonido), que el matemático debía presuponer como principios físicos [*physische Anfangsgründe*] para hacer de la física una doctrina sistemática (legajo IX, pliego VI, pág. 4: XXII,264; no trad. en esta ed.). A partir de ahora, y gracias al valor *mediador* que supone el cuerpo [*Leib*] del sujeto, estos conductores van a ir adquiriendo la misma fecunda ambigüedad de las fuerzas motrices originarias (de las cuales son su primera manifestación). Son ellos, presumiblemente, los que debían constituir la base del sistema del mundo, *regresando* desde ellos, a través de la vista y el oído, a las funciones de «receptividad» del Sujeto (el espacio como «yo semiente»). De ahí su valor de «percepciones mediatas», condiciones de posibilidad de (la percepción de) objetos: «Se ve en el espacio *por* la luz, no *la* luz» (*infra* XXI,85). Aunque la doctrina no está, lamentablemente, desarrollada, sino dispersa en anotaciones breves, parece que Kant pretendía establecer una gradación [*Stufenfolge*] entre el sujeto y los cuerpos, a través de los órganos sensoriales: «Cabe siempre la posibilidad de que, igual que tengo que aprender a ver y oír, del mismo modo deba ser hecha por mí mismo, *a*

priori, la representación del Objeto» (*infra* XXI,54). Por su parte, el calor, aun reducida su estofa a mera hipótesis, seguirá teniendo una función privilegiada: su percepción es inmediata, pero no entrega objetos, sino que a su través se tiene un sentimiento [*Gefühl*], directamente conectado con el sentido vital: «El *sentimiento* de calor (la vida), de frío (la muerte). Ninguno de los dos es estofa, sino sólo relación de fuerzas» (*infra* XXI,118). El último punto es importante (*vid. supra*, nota 2). De la misma manera que el sujeto deja de ser considerado sustancia para convertirse en una unidad de relaciones, así el calor, que inhiere directamente en el sentido interno, y lo mantiene activo, podría ser considerado (en los últimos legajos) como *trasunto físico* del sujeto. Es como si Kant quisiera probar ahora, por via estética y cuasi psicofisiológica, la deducción *formal* de la existencia del calórico (*vid*. cap. 4.° de la primera parte). En todo caso, la doctrina no está elaborada, y sólo cabe conjeturar las posibles conexiones. Importante sería, sobre todo, poder apreciar la (subterránea) primada del tiempo sobre el espacio. Quizá contenga algo importante esta (aparentemente) inocente anotación: «El ver necesita *tiempo*. [*Das Sehen bedarf Zeit*.]» (*infra* XXI,71). <<

[b] Hasta la próxima nota, el texto está escrito en el margen superior. <<

[a] A partir de aquí se vuelve al texto principal, de modo que la frase siguiente debe enlazarse con la que abría el párrafo. <<

[b] Corchetes en el original. <<

[a] Adición de Reicke. <<

[17] En otros pasajes (no trad. en esta edición: XXII,297 y 375), cabe apreciar que Kant deseaba extender la consideración de *Physicus* también al médico (aun hoy, en inglés, médico es *physician*), del mismo modo que los cuerpos orgánicos eran estudiados en la física. En todo caso, establecía una distinción que, seguramente, no ha perdido su valor en nuestros días: «El *Physicus*

cura por medios químicos o mecánicos (fuerzas). El *Medicas*, por su propio entendimiento (imaginación)» (XXII,375). <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[18] Sobre el espacio como «adquisición originaria», *vid. supra*, nota 13. Hay una interesante matización de la definición crítica del espacio y el tiempo como «intuición vacía sin objeto, *ens imaginarium*» (*KrV*, B 348/A 292). El fundamento [*Grund*] aludido en *Über eine Entdeckung* (VIII,222) sería, en cuanto pura receptividad formal, «intuición sin Objeto» [*Object*, no *Gegenstand*, como en el texto anterior]. El espacio, al convertirse él mismo en Objeto (ver dos párrs. más arriba: XXII,436), actualizaría esa receptividad, aunque él mismo no sería nunca *percibido qua talis*: en suma, el sujeto, convertido en *Object* (tema de toda la presente tercera parte de la ed.), no puede presentarse a sí mismo como *Gegenstand* en *cuanto* sujeto, sino sólo en cuanto cuerpo vivo [*Leib*]. Para la conexión entre apercepción empírica y el espacio como *ens imaginarium, vid. infra* XXII,440. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[19] Kant vuelve una y otra vez, como se ha podido apreciar a lo largo de estas notas, al importante pasaje sobre el movimiento trascendental de la primera *Crítica* (B 154, n.). Pero allí el movimiento era «descripción de un espacio»; la ampliación actual: «en un cierto tiempo» tiene, me parece, un doble alcance: en primer lugar, permite la aplicación de la filosofía trascendental a la *física*, y no sólo a la geometría (como en la *Crítica*). En segundo lugar, esa descripción suponía un *engendrarse* del tiempo mismo en el acto de la descripción («*actas* puro de *la síntesis sucesiva de lo múltiple», ib.*; subr. mío. Por eso presenta Kant al tiempo como *linea*). Pero ahora, al aplicar el tiempo del sujeto sobre el tiempo mismo, se produce un *pliegue*, una reflexión trascendental (no lógica), en la cual se engendra el (sentido del) objeto tísico. Hay ya valiosas indicaciones al respecto —aun sin conocer estos pasajes

de *O. p.*— en M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen derecho. <<

[a] Falta el sustantivo. Reicke propone añadir «percepción»; la Ac., «intuición». La decisión es tan difícil como claro el sentido. <<

[20] *Theätet oder über das menschliche Wissen; ein Beyträge zur Vernunftkritik* (1794), de Dietrich Tiedemann (conocido por el nombre de su libro). En 1798 aparecieron sus *Idealistische Briefe*, en respuesta a objeciones al *Theätet*. Adickes (p. 624) piensa que la expresión *Idealistische* hizo pensar en un defensor del idealismo, mientras que Tiedemann se oponía a él. Esto es dudoso, ya que el principio supremo es para este autor: *ich habe Bewusstsein* («yo tengo conciencia»; pág 2, cit. en XXII,815). En todo caso, Teeteto define un sensualismo radicalmente opuesto a la doctrina kantiana del espacio; en especial, rechaza la consideración del espacio como todo ilimitado, lo que explica su mención en este pasaje. Ver también *infra* XXII,4. <<

[b] Lit. *oder* meiner *selbst*. Propongo leer: *meiner selbst* Oder. <<

[21] Este es un breve resumen de la argumentación seguida en el escrito juvenil de 1755: las partículas que acompañan al planeta en su desplazamiento participan del movimiento de éste en torno al sol, y están por tanto en reposo con relación al planeta. Al tener un mayor grado de velocidad que el planeta mismo, su caída en línea recta hacia el centro de éste se desvía por la atracción, tomando una dirección orbital de occidente a oriente. (*Allgem. Naturgeschichte*. 11,4; 1,283-5). Otras indicaciones sobre astronomía, de esta época, parecen indicar que Kant quería construir su sistema del mundo desde dos direcciones opuestas: de arriba a abajo (del sujeto, a través de los órganos del propio cuerpo, a los cuerpos orgánicos), y de abajo a arriba (desde el espacio

cósmico, a través de los *expansa*: luz, calórico, magnetismo, a los cuerpos celestes). Precisamente el intervalo vacío (¡conceptual!) entre cuerpos orgánicos y celestes es, creo, la razón del fracaso del proyectado sistema —a menos que Kant cayera en la mística, siempre bordeada: alma del mundo y alma de los animales—. Una concepción más fructífera: la conexión entre luz y sonido, por una parte, y ver y oír, por otra, queda solamente insinuada en breves notas dispersas: (*vid. infra*, nota 16). <<

[a] En segunda redacción: «de los objetos sensibles en espacio y tiempo en tanto determinados omnímodamente *a priori*. es decir: la experiencia posible». <<

[22] Desde XXII,441 (al menos) intenta Kant fijar el estatuto del tercer miembro como Principio de la posibilidad de la experiencia: movimiento (ver nota 19), conciencia de unidad en la composición, unidad sintética de la relación, omnímoda determinación (existencia), y aun la experiencia como unidad sintética de lo múltiple: todos estos conceptos son variaciones sobre un mismo tema: *la posición del sujeto es al mismo tiempo la posición del mundo*. Los matices diferenciales entre los distintos términos son sutiles (si no se quiere caer, como desde luego no quería Kant, en el idealismo subjetivo). Quizá el párrafo siguiente al pasaje comentado arroje alguna luz: espacio y tiempo son lo *mismo* que la unidad sintética, pero aparecen (son fenómenos [*Erscheinungen*] *a priori*: XXII,439) como dados (son *quanta infinita* dados). Pero el sujeto-Objeto «non dari, sed intelligi potest» (XXII,441): se agota en la posición [*Setzung*] (*ib*.). Hay aquí una lucha continua y denodada por levantar el velo que oculta al propio yo: «Aquél que intuyendo es al mismo tiempo intuido» (*ib*.). <<

[b] Aunque el sentido es claro, Kant parece haber cambiado el orden; debería ser: «de aquéllas… ésta». <<

[c] Adición de la Ac. <<

[d] Margen superior izquierdo. <<

[a] Lit. *welche*, adición posterior; propongo leer *welcher. sc*. entendimiento. <<

[b] Adickes añade: «por parte». <<

[c] «interno»: adición posterior. <<

[a] Tachado. <<

[b] *In welchem*; salvo en *Mannigfaltigen*, no hay antecedente posible; propongo *in welcher, sc*. en la unidad. <<

[c] Signatura de Kant. <<

[a] Margen inferior izquierdo. <<

[b] Signatura de Kant. <<

[23] Este experimento mental encuentra su *locus classicus* en la Jornada I de las *Consideraciones* galileicas, en donde Salviali da «razonamientos y operaciones» para poder calcular los límites de las longitudes de los hilos o varas de todas las materias sólidas hasta el máximo que se las pueda alargar sin provocar su ruptura y, al mismo tiempo, la parte que corresponde en la resistencia total (ed. cit., p. 89). Por cierto, Sagredo preguntará a Salviati «cuál es el aglutinante o cola que mantiene unidas las partes del sólido» (*ib*.), lo que explica la expresión (de otro modo misteriosa) «*colla, der Kleber*», de XXII,337 (en cap. 2.° de la segunda parte; ver la correspondiente nota 65). El «extraño caso» de nuestro pasaje había sido planteado ya en el legajo XII, pliego VI, pág. 2: «Seria un problema para el matemático [resolver] si un tal hilo, pensado de algunas miles de millas de largo y suspendido perpendicularmente en el espacio vacío, no debería pensarse que se rompiera por su propio peso, aun sin estar colgado (en el extremo superior), meramente en virtud de la diferencia de atracción gravitatoria» (XXII,578); [no trad. en el *corpas* de esta ed.]. La respuesta sería (como apunta Mathieu, p. 159), desde luego, negativa. Sin embargo, aquí se da una respuesta positiva —y el problema se plantea al *physiologus*, no al matemático—. La razón de este cambio (no muy científico) de actitud puede hallarse en

el deseo de Kant de probar «experimentalmente» la realización del espacio, y la dependencia de la ley de gravitación de esa realización. Es interesante señalar que Arthur C. Clarke (buen conocedor de Galileo, aunque no de Kant) presenta, en clave de ciencia ficción, este experimento mental: una «torre orbital», de cuarenta mil kilómetros de altura, que uniría por hiperfilamentos un punto del ecuador a un satélite en órbita estacionaria (*Fuentes del Paraíso*. Ultramar. Madrid 1980). La idea no es una mera ficción (e, incidentalmente, digamos que quila la razón a Kant), como prueba la importante documentación científica citada en el apéndice de esta obra, altamente interesante tanto para el perito en resistencia de materiales como para el preocupado en problemas de historia de las religiones (p. 297 y ss.). <<

[24] De Vleeschauwer ha insistido, con buen criterio, en la revalorización del *objeto trascendental* de la primera ed. de la *Crítica*, desaparecido en las partes revisadas de la segunda ed. Con esta nueva aparición de la famosa *X*, Kant pretende salir al paso de la polémica levantada, y que llega hasta nuestros días, en torno al estatuto de la *cosa en sí*, y muy especialmente de la célebre objeción de F. H. Jacobi: «Sin la premisa de la cosa en sí que nos afecta no sería posible penetrar en la crítica de la razón: con ella, en cambio, no se ve el modo de mantenerse en este camino». *David Hume über Glauben oder Idealismus and Realismus*; espec. el apéndice: «Über den transzendentalcn Idealismus». (*Werke*. II,291-31.) Cit. en E. Cassirer, *El problema del conoc*. (III,45.) Ahora Kant abandona el a veces confundente lenguaje de la *Crítica* (cosa en sí como *causa* de los fenómenos); la *X* no será sino la «unidad de la apercepción objetivada en la constitución del mundo mismo de la experiencia, y no algo trascendente.» (De Vleeschauwer, *Lo déd. tr*. III,627.) Ver, más adelante, el cap. 2.ª de esta parte. <<

[25] Sobre Teeteto, *vid. supra*, nota 20. <<

[26] Enesidemo (*Aenesidemus*) es el seudónimo del escéptico G. E. Schulze (1761-1833), un adversario de talla para Kant, citado

numerosas veces en los legajos VII y I, y que, al igual que Tiedemann, tomó su nombre de la obra homónima de 1792, en la que desarrollaba un escepticismo basado en Hume y capaz de destruir, no el kantismo, pero si la aguada versión de Reinhold (*Vorstellungsvermögen*). Para un estudio más pormenorizado, *vid*. De Vleeschauwer, t. III y Cassirer, *El probl. del conoc*. III (csp. 31-5). <<

[27] El tema ha sido estudiado por Kant en su *Allg. Naturgeschichte* (11,5; 1,290 y sigs.), pero desde un punto de vista mecánico; el filósofo debería revisar ahora (en vista del sistema del mundo) sus posiciones juveniles; de ahí las numerosas alusiones (que nunca llegan a cristalizar en una exposición coherente, más allá del mero planteamiento del problema). Ver también *supra*, nota 21. <<

[28] Estas *potentiae* (máquinas) son la palanca, la polea y el plano inclinado; de ellas derivan la balanza (de la palanca) y el torno (combinación de polea y palanca). *Vid*. nota 141 de la primera parte. Al ser explicadas por principios mecánicos, se cumple en ellas la ecuación general de equilibrio entre potencia y resistencia. Por el contrarío, experimentos como el del hilo suspendido (aquí aludido tácitamente; *vid supra*, nota 23) probarían un desequilibrio producido por fuerzas motrices originarias. Es doctrina constante en Kant, por lo demás, que las fuerzas mecánicas tienen su condición de posibilidad en las dinámicas. Sobre el caso particular de la cuña y su capacidad para hendir cuerpos, *vid supra*, XXI,263, nota de Kant. <<

[29] Estos temas, que deberían formar parte del Sistema del mundo, no son sino una refundición (a veces, casi copia) del escrito de 1755, *Allgemeine Naturgeschichte*, cap. IV de la parte II (1,283 y sigs.). <<

[a] Sin paréntesis en el original. <<

[a] Margen izquierdo. <<

[30] La electricidad del aire, creía Kant, perjudicaba su sistema nervioso. De ahí la atención progresiva que prestará a estos temas, hasta culminar en la famosa «matanza de gatos» (*vid. infra*, XXI,89-90). <<

[a] Sentido corregido según la propuesta de la Ac. <<

[31] Aunque matizada (y aun rechazada) por importantes sectores de la filosofía de la ciencia actual, la alusión kantiana al distinto proceder de la *ciencia* física (matematizada: platonizante) y el *arte* químico (empirista: aristotelizantc) ha encontrado su más distinguido defensor, como es sabido, en A. Koyré (ver sus *Estudios galileanos*, y también muy especialmente, sus *Estudios de hist. del pens. cient.*: «Galileo y Platón»; ambas obras en Siglo XXI, Madrid). El fundamental principio de la composición de fuerzas se encuentra en el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (espec. en la Jornada II, ej. del «gran navilio». Elnaudi. Turin 1979, pp. 227-9), y también en la Jornada IV de las *Consideraciones*: «Sobre el movimiento de los proyectiles», espec. Teor. I, Prop. I (ed. españ. p. 384), Teor. II, Prop. II (p. 400). Sobre el «platonismo» galileano, ver la nota 2 de C. Solis en p. 392 de esa edición. Un buen estudio de este tema se encuentra en Holton y Roller, *Fundamentos*… p. 46 y sigs. Por lo que respecta al «precipitado», Kant alude seguramente a las aguas carbónicas; el experimento permite la obtención de anhídrido carbónico CO_2). por la acción de un ácido sobre un carbonato cálcico: ($CO_2Ca + 2ClH = Cl_2Ca + CO_2 + H_2O$ (en formulación actual, naturalmente). Reacciones de este tipo habían sido ya realizadas por Stephanus Hales (1667-1761), a quien Kant cita en XXI,262 a propósito de la fuerza del plano inclinado o cuña (mencionado también unas páginas más arriba: XXII,5 —ver mi nota 28—), lo que permite suponer que ha tomado estos ejemplos de Hales; ver nota 102 de la primera parte. <<

[b] Margen superior. <<

[c] Añadido: *durch*. <<

[32] Al ser presentada la sucesión temporal por una línea que progresa al infinito (haciendo así de lo múltiple una serie), esa sucesión «es sólo una dimensión» (*KrV*, B 50/A 33). Pero no está claro que el tiempo mismo tenga una dimensión porque, entre otras cosas, «el tiempo no tiene duración» (*supra*, XXII,5). En la *Refl*. 3797 (XVII,295) considera Kant que el tiempo es bidimensional: simultaneidad o coexistencia [*Zugleichsein*] y sucesión o secuencialidad [*Folge*], y en las *Refl*. 372 (XV, 146) y 4071 (XVII,404) se añade a éstas la permanencia [*Beharrlichkeit*]. Estas tres dimensiones del tiempo son consideradas *modi* en *KrV*, B 279/A 178. Pero en B 226/A 182-3 se afirma que sólo «lo *permanente* es el sustrato de la representación empírica del tiempo mismo… La permanencia expresa el tiempo.» Una posible solución a estas (fecundas) vacilaciones se encuentra en la *Refl*. 4071 (XVIII,404): el tiempo no tiene más que una dimensión, pero lo *real* medido por el tiempo tiene dos: simultaneidad y sucesión. Como señala Vaihinger (*Kommentar*. 11,394), en cuanto función subjetiva, el tiempo tiene una sola dimensión (si lo igual a sí mismo puede denominarse así), pero como forma objetiva de los fenómenos se despliega en *modi*. La *permanencia* como base de toda representación temporal tiene una profunda conexión con el Principio de *identidad*, tantas veces establecido en estos pasajes como Principio supremo: «el tiempo no es sucesivo, sino la condición de la sucesión de fenómenos.» (De Vleeschauwer, *La déd. trasc*. III,212). <<

[a] No sigo la propuesta de lectura de la Ac.: «lo pensado subjetivamente *in indefinitum*». <<

[a] Mayúsculas en el original; el sentido parece pedir naturalmente continuación con la frase anterior. <<

[b] Margen superior. <<

[c] Margen izquierdo. <<

[33] Kant no encuentra, a lo largo de sus meditaciones sobre ciencia, un estatuto, fijo y coherente con el resto de su concepción, para el magnetismo, supuestamente debido a una estofa magnética. Una reflexión precrítica (entre 1764 y 1768) basa esa fuerza en la heterogeneidad del éter: una solución *à la* Newton que pronto desecharía: «La fuerza magnética consiste probablemente en la heterogeneidad (*diversa gravitas specifica*) de la materia etérea, de la cual está lleno el hierro (la tierra está llena de hierro); a ello se debe que lo más pesado caiga.» (*Refl.* 25; XIV,90.) La alusión a la tierra «férrea» tiene su origen en una idea de Leibniz, en la cual se inspiró Georges Buffon (en su *Théorie de la terre*, de 1749) para realizar experimentos con bolas de hierro al rojo vivo, a fin de calcular la edad de la tierra, bajo la suposición de que ésta había sido en su origen una masa fundida (supuesto que conviene a la perfección a la idea kantiana del estado fluido originario). Un estudio pormenorizado (pero no, desde luego, simpatético) de las teorías kantianas sobre el magnetismo en la última época del filósofo, en Adickes, *Kant als Naturforscher*, vol. II; IV,3 (pp. 159-173). <<

[34] Kant enlaza aquí su curiosa (y errónea) interpretación del experimento galileano del hilo (ver *supra*, nota 23) con su explicación juvenil de la excentricidad de las órbitas planetarias (*Allg. Naturgeschichte*: II,3; I,277-83). Cabe apreciar que el filósofo intenta conectar varios temas, sobre la nueva base del dinamismo, en orden al sistema del mundo. Pero ésta es casi la única anotación en que esto sucede; lo demás son fragmentos aislados. <<

[35] La percepción visual no queda bien establecida en Kant; por una parte, necesita afirmar el carácter ondulatorio de la luz, por vibraciones (como en este pasaje): por otra, reconoce que lo percibido llega al ojo, no como en el caso del sonido («movimiento ondulatorio de un elemento fluido»; *Anthrop.* VII,156), sino por una radiación puntual (*ib.*), lo cual conviene más a la teoría emanatista. Aquí, Kant es incapaz de enlazar concepciones

de base de su física (y *physiologia*) con experiencias psicofísiológicas (en sentido actual). <<

[36] Esta extraña anotación responde a la creencia de Kant de que el brillo metálico (presente tanto en los metales como en las alas y cutículas de insectos) no se deberla a la mera reflexión de la luz, sino que se daría también una *emisión* de luz, con la consiguiente pérdida de calórico. *Vid. infra*, XXII,21. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Margen inferior, escrito de abajo a arriba. <<

[a] Falta el sustantivo. La Ac. sugiere «objetos» o «espacios». <<

[b] Es difícil decidir si el guión separa la última expresión del resto de la fiase, o si significa «menos a». <<

[37] De nuevo alude Kant a las *Consideraciones* galileanas, por lo que respecta a la resistencia de graves; el ejemplo de Galileo es «un cilindro sólido de mármol o de metal» (Jornada I, *ed. cit*. p. 83 y p. 90). Lo que Kant calla, en cambio, es el inmediato —y célebre— ejemplo del ejército y los soldados, porque implica el supuesto de intersticios entre partículas para garantizar la cohesión del sólido (pp. 90-91). <<

[38] Alusión al famoso pasaje de la primera *Crítica*: «Espacio y tiempo son *quanta continua* porque ninguna de sus partes puede ser dada sin estar incluida dentro de unos límites (puntos e instantes), de modo que esta parte es, a su vez, un espacio o un tiempo.» (B 211/A 169). Como señala Heidegger en *La pregunta por la cosa*, (p. 186) *quantum* es *«lo cuantificable (Grosshafte).»* En él, «el todo es anterior a las partes; es, con respecto a la multitud de las partes, indeterminado y constante.» (*ib.*). Sobre espacio y tiempo como *quanta* se construyen las magnitudes (*quantitates*): posibilidad de la medición. En cuanto son definidos negativamente, no pueden ser objeto de conocimiento, pues la negación «no puede, ni de lejos, ser suficiente para determinar un concepto por lo que respecta a su contenido.» (B 602/A 574). Cumplen

a nivel sensible la *misma* función que el «yo pienso» a nivel conceptual: son un fundamento infundado, despliegue en dos niveles de Algo: el Principio de identidad, al que se alude en el párrafo siguiente. La posible objeción (presente en los escépticos Enesidemo y Teeteto): ¿cómo puede decirse que es *lo mismo* algo incognoscible?, puede responderse así: tanto los objetos como el yo pueden ser *percibidos* como *lo mismo* gracias a ese fundamento que, en cuanto tal, escapa a toda determinación. Este tema es el gran motivo del idealismo posterior, como prueba el llamado *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (posiblemente de Hegel; se atribuye también a Hölderlin y Schelling): «*Con* el ser libre, autoconsciente, emerge, *simultáneamente*, un *mundo* entero.» (Hegel, *Escritas de juventud*. Ed. Ripalda ya cit., p. 219; los dos primeros subr. son míos). Que el problema de la autoposición está ligado a una originaria temporariedad («simultáneamente», en ese texto) es algo que puede, con razón, sospecharse en Kant, pero que éste no hace explicito. Ver sin embargo, *supra*, mi nota 32. <<

[39] Kant regresa decididamente a la concepción del objeto trascendental de la primera ed. de la *Crítica*, que De Vleeschauwer resume en este silogismo: «*Maior*.—El objeto trascendental es el fundamento de la objetividad de todo concepto empírico, porque la objetividad significa relación con el objeto. *Minor*.—Pero el objeto trascendental es la representación de la unidad sintética necesaria de una diversidad en la conciencia. *Conclusio*.—Luego los conceptos empíricos son objetivos gracias a su sumisión a reglas *a priori* (o conceptos *a priori*) de esta unidad sintética.» (*La déd. trasc.* 11,294). El Objeto en sí no es nada trascendente, «sino algo que no puede ser ya intuido por nosotros, y que por tanto puede ser denominado el objeto no-empírico, es decir, trascendental.» (*KrV*. A 109). Por eso, este *Objeto* = *X* no es sino la *realidad objetiva* misma: la posición del *Yo*. Pero «el yo puro no es un *conocimiento del yo* [*moi*].» (De Vleeschauwer;

11,28$). Sobre la incognoscibilidad del fundamento, ver nota anterior, 38. <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[a] *Klotzes*; lit.: «cepo». <<

[40] La frase entre comillas no parece ser una cita textual (a menos que se haya tomado de un manual) sino una libre paráfrasis de la respuesta de Salviati a Simplicio a propósito de la cohesión: los corpúsculos del fuego (*ignicoli*), aquí identificado con el calórico, penetran por los poros del metal, llenando los vacíos mínimos y multiplicando así las resistencias (*Consideraciones*, p. 91 y sigs.; Kant parece tener el libro —o resumen de éste— a la vista, pues todas sus consideraciones sobre la gravedad y la resistencia a la fractura remiten, como liemos visto en notas anteriores, a estos pasajes). Los corpúsculos obran así como verdaderas cuñas: «penetrando a través de estrechos conductos, ensanchan las cuerdas al mismo tiempo que las acortan» (p. 92). Lo que, naturalmente, no puede Kant conciliar es la hipótesis *atomista* de Galileo, «consistente en coordinar el atomismo físico con la teoría de los indivisibles, que no son sino átomos matemáticos» (nota 15 de C. Solis, en p. 93), con su propia concepción dinamicista y cualitativa. <<

[b] La oscura frase se entendería mejor quitando las comillas. No sigo la sugerencia de la Ac. introducir *einer Materie* después de «calórico» sería redundante y confuso. El sujeto de «reacciona» ya es «materia imponderable que». <<

[41] J. G. Wallerius (1709-1785), profesor de Upsala, publicó entre 1772 y 1775 un *Systema mineralogicum* (trad. alemana de Leske y Hebenstreit en Berlín, 1781-83); en 1764 aparecieron en alemán los *Chymische Grundsätze des Ackerbaus*. Es un autor citado con alguna frecuencia en *O. p*. <<

[42] Primera distinción clara entre las denominadas autoposición analítica y autoposición sintética. Quien ha tratado con ma-

yor rigor (no exento de oscuridad) la relación entre el *cogito* kantiano y el cartesiano ha sido P. Lachiéze-Rey, en *L'idealisme kantien*. Vrin. París 1950[2], desde una posición que tiende a identificar a Kant con Fichte (a quien, sin embargo, no nombra este estudioso, quizá para repetir el proceder del propio Kant en *O. p.*). La primera proposición («pienso, soy») es puramente idéntica, como ya señalaba la primera *Critica* (B 422, nota). La posición kantiana no ha variado en *O. p.*; no ocurre lo mismo por lo que respecta a la segunda autoposición, que intentará esclarecer la oscura doctrina del yo empírico, haciendo mediar entre éste y el «yo pienso» al «yo semiente»: sujeto proyectado como objeto. La sentencia délfica *nosce te ipsum* acompañará desde ahora el pensar kantiano (*vid. infra*, XXII,73). <<

[a] Margen superior. <<

[a] Margen superior derecho. <<

[b] *Derselben*. Podría ser también: «de éste» («fenómeno» es fem. en alemán). <<

[43] Resulta altamente instructivo comparar estos pasajes con el capítulo III de la *Analítica de los Principios* de la *Crítica* (B 294/A 235 y sigs.) especialmente por lo que respecta a los textos suprimidos en la segunda edición (A 249-53). <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen izquierdo. <<

[44] Este párrafo presenta el texto seguramente más claro y preciso de lo que el último Kant entiende por *cosa en sí*. Ya Patón, comentando un texto de la primera ed. de la *Crítica* (A 251) había señalado que el objeto trascendental «es meramente la forma universal de un objeto, y puede ser determinada sólo al recibir de los sentidos una materia apropiada.» (*Kant's Met. of Exp.* II,444, n. I). Lo importante es que, ahora, ese Objeto, «correlato de la unidad de la apercepción» (A 250), va a ser explicado —a través de la doctrina de la autoafección— como siendo el propio

Yo *realizado* como espacio (y tiempo) para recibir el dato. Las alusiones a un noúmeno en sentido *positivo* (B 307-8) no se encuentran ya en *O. p*. Para decirlo con toda brevedad: la (llamada) cosa en sí es Objeto sin objeto (cf. la tabla de la Nada, B 346-7/A 290-1). <<

[a] Signatura de Kant. <<

[45] Contra Leibniz, que pretendía deducir lógicamente la tridimensionalidad del espacio (*Théod*. § 351), Kant ha mantenido constantemente la explicación *sintética* de esa propiedad, a partir de las fuerzas motrices (ya en *Gedanken von der wahren Schätzung*… 5 10; 1.23). La importancia de esta concepción radica en que abre la posibilidad de pensar geometrías de espacios de distintas dimensiones (espec. en *Von dem ersten Grunde*… II,377-83); dado que la negación oe una proposición sintética no es una contradicción, pueden establecerse sistemas paralelos congruentes. Es seguro que la amistad epistolar de Kant con Lambert (la *Teoría de las paralelas* de éste (póstuma) es de 1788) contribuyó decisivamente a esta concepción. En todo caso. Kant sostuvo siempre que para construir las geometrías no euclídeas había que apoyarse en la euclídea (*Diss*. § 15D; II,404. *Vid*. también carta de Lambert a Kant de 13 de oct. 1770; X,110). La revalorización en *O. p*. de la función mediadora del *cuerpo* del sujeto (presente ya en la etapa precrítica) hace pensar que el origen de la tridimensionalidad está en la *reacción* de los órganos sensoriales a las fuerzas motrices. Pero sólo en este estadio, en que tanto el cuerpo del sujeto (manifestación del «yo semiente») como las fuerzas motrices (manifestación de la «materia» básica) son asumidos *a priori*. puede entenderse que esa relación sea base de una proposición sintética *a priori*. Es esa falta de «deducción» del cuerpo y las fuerzas lo que seguramente explica el silencio de la etapa crítica (1781-1790) sobre este importante punto. La *Estética* de la primera *Crítica* se limitaba a una *exposición* (a pesar del imprescindible papel jugado por el espacio y el tiempo en la *Analítica*, espe-

cialmente en la segunda ed.). Es posible que Kant fuera llevado a la teoría de la autoposición sintética por la influencia (públicamente negada, pero aceptada tácitamente en puntos importantes) de Beck: «Si consideramos el espacio como algo independiente de la síntesis originaria, no podremos saber ya qué es lo que enlaza nuestra representación del espacio con esta cosa o lo que sea, ni podremos saberlo, sencillamente porque con ello nos situamos por entero al margen y por encima de todo saber, ya que es precisamente este espacio la representación originaria, la esencia del saber mismo, razón por la cual no es posible, así planteado el problema, formarse un saber acerca del espacio, puesto que el espacio mismo es ese saber.» (*Einzig möglicher Standpunkt*. p. 150, cit. en Cassirer, III,98.) <<

[b] Al margen derecho del asterisco: «vid. Suplemento 2.°». (CL XXII,25). <<

[c] Nomin. en el original; la Ac. propone leerlo como acusativo. <<

[46] La primera posición (ya descubierta por Descartes) es la expresada en la proposición idéntica: «Yo pienso - yo soy pensante», que entrega una existencia indeterminada. La segunda es producto de la autoafección: el Objeto no es el objeto sensible, sino el propio sujeto abierto como receptividad. Ya había barruntos de esta posición mediadora entre el yo puro y el yo empírico en la primera *Crítica*, al designar con el mismo término, *X*, tanto al Objeto trascendental como al sujeto trascendental: *representación* de un pensamiento: «Ahora bien, mediante este Yo, o Él, o Ello (la cosa) que *piensa*, no es *representado* sino un sujeto trascendental de los pensamientos = *X*.» (B 404; subr. mío). Adviértase (contra Adickes y todos los defensores de la llamada «doble afección») que no se trata aquí de *dos* sujetos —habría que hablar, incluso, de *tres*—, ni mucho menos de una sustancialización de un supuesto *Yo en sí*: «no hay dos personas, una pensante y otra pensada, cuando me pienso.» (*Fortschritte*. XX,270). No se

trata ni de una sustancialización ni de una causalidad transitiva, sino de una *acción inmanente*: de un *Factum (ib.)*. Igualmente, en la *Antropología*, se dice: «El yo del hombre es, según la forma (el modo de representación), ciertamente doble [*zwiefach*], pero *no* según la materia (el contenido).» (VII, 134, n.). Se trata siempre de uno y del mismo sujeto. <<

[47] De la misma manera que la *Tópica* (la trascendental o la de las fuerzas motrices) designaba lugares para conceptos, la cosa en sí (Objeto) designa el *lugar* en general, la posibilidad misma de localización: «Lo múltiple, en cuanto representado como necesariamente perteneciente a una conciencia (o también a la unidad de la conciencia en general), es pensado por el concepto de un Objeto: el Objeto es siempre un Algo en general.» *Refl.* 5927 (1783-4) XVI 11,389. Rousset (*La doctrine kant.*, p. 326), establece al respecto una sutil distinción: el Objeto: (cosa en general) no es aún el Objeto trascendental; este último comportaría ya la presencia de la intuición, sin poder ser separado de los datos sensibles, según se señala en *KrV. A* 250-1 lo cual implica ya una relación con el sujeto en cuanto *acción* de [*zu*] receptividad del dato. En este sentido, los numerosos pasajes de este capítulo en que se habla del sujeto que se hace Objeto deben entenderse como referidos al Objeto trascendental (el mero Objeto como «cosa en general» está aún a nivel de autoposición analítica). <<

[48] Naturalmente, se trata del *acto* de agregar: es el continente, no el contenido; habría sido menos confuso emplear *Aggregation*, en lugar de *Aggregat*, como se señala en un pasaje esclarecedor: «La conciencia de sí mismo pertenece al entendimiento y es representación *a priori*»… Así pues: I) *Apperceptio* [corresponde al «primer caso» del texto comentado, F. D.]; 2) *Apprehensio* en las percepciones, subjetivamente [corresponde al «yo empírico»]; 3) *aggregatio phaenomenorum* (corresponde al «segundo caso» del texto); 4) Experiencia en cuanto *omnimodo determinata*. (*Supra*, XXII,483). En todo caso, la vacilación de Kant entre «agregado»

y «agregación» manifiesta un problema real (insoluble para Hume, que, de modo análogo, asimilaba la mente a «una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan» para decir en seguida: «La comparación del teatro no debe confundirnos; son solamente las percepciones las que constituyen la mente.» *Tratado*. I,IV,6; ed. cit. 1,401). Pero Kant ya ha distinguido sutilmente entre «sistema de lo empírico» y «sistema empírico». Del mismo modo hay que distinguir aquí entre «agregado *de* lo material» y «agregado material». <<

[49] Adviértase que lo que pongo en el fenómeno es algo *negativo*: la inagotabilidad de lo dado, pensado asintóticamente como *omnimoda determinatio*. Mi posición revela mi finitud. Si seguimos la sugerente distinción de Rousset (ver *supra*, nota 47), cabría matizar (y concluir así la frase): «o como cosa en sí misma (Objeto en general) o como cosa para mi (Objeto trascendental).» <<

[a] ¿Juego intencionado con *Gedankending* (ente de razón)? <<

[a] Extraña conclusión, que Adickes propone evitar leyendo: «a la base del fenómeno»; la Ac. sugiere: «a la base como lo subjetivo del fenómeno». <<

[50] Clara alusión a las teorías newtoniana y huyghensiana-euleriana de la luz. Kant se inclina, naturalmente, por la hipótesis ondulatoria. *Vid*. *supra*. nota 232 de la primera parte. <<

[b] Margen superior. <<

[51] Cf. *KrV*. A 250: «Algo = *X* sólo puede servir como *correlatum* de la unidad de apercepción en orden a la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica eso múltiple en el concepto de un objeto.» La referencia a oposición de conceptos, no de cosas, se refiere a que lo que el sujeto encuentra enfrente como Objeto no es algo dado, sino pensado en favor de lo dado (*cogitabile*). <<

[c] Lit.: es (¿el sujeto?). <<

[52] Como señala acertadamente Rousset (*La doctr. kant.*, p. 481): «La idea es la conciencia de nuestra autonomía, de su finitud y de la manera de realizarla: es la "conciencia de sí" constitutiva de la filosofía trascendental.» En este sentido, el sujeto es, diríamos, la *idea idearum*: forma absoluta de la objetividad y, en cuanto tal, privada ella misma de objetividad. En el sujeto juega la doble función manifiesta, especialmente, en las antinomias: por una parte, la idea de una determinación omnímoda, la plena unidad; por otra, la búsqueda infinita de nuevas determinaciones. El sujeto no está constituido en esta tensión, sino que *es* la tensión misma: el «Entre» de Heidegger, que «no se extiende entre la cosa y el hombre como una cuerda, sino que… como pre-aprehensión de la cosa, va más allá de la cosa y al mismo tiempo retrocede detrás nuestro. Pre-aprehensión es retroferencia.» (*La pregunta por la cosa*, p. 230). <<

[53] Encontramos una excelente definición de «despotismo» en *Reft*. 1449 (XV,2-633): «El despotismo es una coacción por la cual se dispensa a los súbditos de toda elección y juicio propios. El déspota que hace felices a sus súbditos los hace felices meramente según su propio gusto, sin consultarlos.» Y dado que la moral no es «propiamente la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* [*würdig*] de la felicidad» (*KpV*. V,130), se sigue que, aun cuando encontrásemos trazas de un mundo bien ordenado (cosa de la que, quizá con razón, duda Kant), como pretende el argumento físico-teológico, «yo tendría entonces, en verdad, un *entendimiento artífice* [*Kunstverstand*] para fines esparcidos, pero no una *sabiduría* para un fin final, que es lo que, en cambio, debe propiamente contener el fundamento de determinación de aquél.» (*KU*, 85; V,441). Por lo demás, podrá apreciarse posteriormente cómo el rigorismo moral de Kant le llevará a rechazar en *O. p*. la doctrina del Bien Supremo, en cuanto que ésta podría introducir en el hombre una *esperanza* en la felicidad que minara el *respeto* ante el deber, único

sentimiento permitido en moral: «La conciencia de una *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley, en cuanto enlazada, sin embargo, con una inevitable coacción a todas las inclinaciones, pero sólo por la propia razón, es pues el respeto hacia la ley.» (*KpV*. V,80.) El respeto es incompatible con el despotismo (aun los términos empleados son los mismos que en *Refl*. 1449). Por ello, Kant va a tender en *O. p*. a la eliminación de todo resto de heteronomía, evitando así, *avant la lettre*, la dura crítica hegeliana al concepto de Bien Supremo (Cf. la importante obra de Th. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*. Winter. Heidelberg 1976, y también J. Hyppolite, *Génese et strueture*… p. 465). <<

[54] Estos pasajes adquieren pleno sentido a la luz de la importante Sección VI de la *Antinomia de la razón pura (KrV*. B 518/A 490 - B 525/A 497), a la cual, a su vez, matizan; desaparece, por ejemplo, la no muy feliz denominación de Objeto trascendental como «mera causa inteligible [*intelligibile Ursache*] de los fenómenos en general» (B 522/A 494), blanco preferido de los epígonos. <<

[a] Lit.: *immer*. Mathieu, p. 293, n. 2 propone leer *nimmer*, a fin de excluir una conclusión «naturalmente» —dice— incorrecta, pero que yo no tengo por tal; *vid. infra*. XXII,36, 2.º parr. de la pág. 4 de Kant (pág. 510 de esta ed.). <<

[55] Cf. *Logik*; IX,91: «Todo conocimiento, o sea: toda representación con conciencia referida a un Objeto es *intuición o concepto*. La intuición es una representación *singular* (*representatio singularis*): el concepto, una representación *universal (repraesentatio per notas communes)* o *refleja* (*repraesentatio discursiva*).» <<

[a] Lit.: *ein*. Leemos, con Reicke, *kein*. <<

[56] Referencia probable a la exposición y crítica, en el *Teeteto* (1794, pp. 426-37), de la doctrina kantiana de los paralogismos. Tiedemann sostenía que «la proposición "hay un sujeto último" no se origina únicamente en la razón, sino que a la vez tiene vali-

dez objetiva». De ahí la denominación de «idealismo subjetivo» por parte de Kant (v. nota 20). La sutil matización (presente ya en este pasaje) de nuestro filósofo, al respecto, se halla en su doctrina de la autoposición y el estatuto de la cosa en sí. <<

[57] Dejando aparte lo arriesgado de la denominación «predicado de la existencia» pues «*Ser* no es, evidentemente, un predicado real [*reales*], esto es: un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas». (*KrV*. B 626/A 598), conviene realizar algunas precisiones terminológicas. En la primera *Crítica*, la posibilidad puede ser lógica o real; por la primera puede *pensarse* lo que se quiera, siendo su único criterio la ausencia de contradicción (B XXVI,n.). La posibilidad real (primer postulado del pensar empírico) exige la concordancia con las condiciones formales de la experiencia (B 265/A 218) y se expresa en una definición real, en la que se explica la *realidad objetiva* del concepto. De este tipo son las definiciones matemáticas (A 242,n.). Más sutil es, desde luego, la dilucidación de los conceptos *Wirklichkeit (actualitas)*. *Dasein* y *Existenz*, que Kant suele usar como equivalentes, lo cual puede originar confusiones, como en el pasaje comentado. Así, la segunda categoría de modalidad es *Dasein* (B 106/A 80), pero en el capítulo sobre el esquematismo se dice que «el esquema de la *Wirklichkeit* es *Dasein* en un tiempo determinado» (B 184/A 145); en los *Postulados*, el segundo de ellos define lo *wirklich* como lo conectado con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) (B 266/A 218). Y en la tercera *Analogía* se dice: «la simultaneidad [*Zugleichsein*] es la existencia [*Existenz*] de lo múltiple en el mismo tiempo.» (B 257/A 211). En la *Refutación del idealismo*, por último, se habla constantemente de la *Existenz* de las cosas (B 276 y sigs.), así como de «nuestra propia *Existenz*» (B 277). Ante estas distintas definiciones, cabe precisar: el ser no debe ser concebido sino como la *presencia* de un contenido real [*realen*]; en cuanto *Dasein*, el ser

es la posición absoluta de la cosa; en cuanto *Existenz*, expresa la especificidad de la posición con respecto a los predicados: pongo «el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y, en verdad, al *objeto* en relación con mi *concepto*.» (B 627/A 599). Como *Dasein*, la existencia no tiene que ver con la relación al sujeto (modalidad) sino con el contenido presente del objeto. Pero para que lo existente sea efectivo [*wirklich*] tiene que ser *conocido objetivamente*, e. d.: determinado en el *mismo* tiempo. Podríamos, pues, decir: la facticidad [*Wirklichkeit*] es el conocimiento de una existencia [*Dasein*] *como* existencia [*Existenz*: relación del objeto con el concepto]. La *Existenz* es la *Wirklichkeit* esquematizada. Ninguno de estos casos *parece* convenir al espacio y al tiempo. Desde luego, no son nada meramente posible *desde un punto de vista lógico*; tampoco son cosas existentes, como repetirá muchas veces Kant (*vid*. XXII,12, 13, 22, 43, 47 (donde define «cosas existentes» como *obiecta apprehensionis*), 70); según la primera *Crítica*, tampoco deberían tener posibilidad real ni facticidad. Pero no es éste el caso en *O. p.*, en donde se nos dice: «espacio y tiempo realizados» (XXII,200), y algo *prima facie* aún más extraño: «El espacio como objeto de intuición sensible es algo fáctico [*etwas wirkliches*] y contiene en él las [intuiciones] empíricas» (XXII,523; final del cap. 1.° de la segunda parte). De una forma aún más explícita podemos encontrar esta idea en una reflexión anterior a agosto de 1793: «En los objetos de los sentidos, *realitas (phaenomenon)* es aquello que corresponde a la sensación, *sensibile quoad materiam (quoad formam* es el espacio y el tiempo, los cuales son ciertamente algo fáctico, pero no existente [*Existirendes*]).» *(Refl.* 6324; XVIII,647). Sin embargo, no creo que haya en esto una clara ruptura con las doctrinas críticas, sino más bien una profundización de éstas. El espacio es real y fáctico, pero no *existe* como cosa. El concepto de existencia fundamentalmente expuesto en *O. p.* es el de la *omnimoda determinatio*, como sabemos (ver nota 55 de la primera parte). Para *todas* las cosas, la omnímo-

da determinación exige principios materiales de la experiencia (*Refl*. 6291; XVIII,560: «Fundamento material de la posibilidad - *principium omnimodae determinationis)*.». Pero sabemos de *algo* que no es cosa, y cuya *Existenz* puede ser probada indirectamente: un *conceptus singularis* para el cual, y sólo para el cual, *a posse ad esse valet consequentia* (XXI,592): el éter. Aquí, como señala Rousset (*La doctr. kant*., p. 138): «esta existencia es analíticamente deducida de la existencia dada». Ahora bien, el éter no es el espacio mismo, sino aquello que lo llena; vale decir: lo que hace pasar lo *posible* a lo *actual* (desde el punto de vista conceptual), lo *vacío* a lo *existente* (desde el punto de vista de las cosas). Así se señala expresamente *infra*, XXII,109: «El concepto, o la ficción, de un éter que todo lo llena activamente es justamente lo que convierte al espacio en objeto sensible [indirecto, deberíamos añadir; F. D.]». Si ahora enlazamos esta concepción con la doctrina de la autoposición, cabe por fin entender (creo) esta oscura y breve nota: para recibir las cosas entendidas *como* omnímodamente determinadas, el sujeto debe poner de antemano una «materia» que, ahora, y por lo que respecta a su función como base de toda posible afección externa, *puede ser identificada con el Objeto trascendental*: «El Objeto afectante es = *X*.» (En esta misma pág. XXII,36, pág. 4 de Kant). En efecto, del mismo modo que las cosas son objetivas porque el sujeto pone el Objeto (e. d.: se pone a sí mismo como Objeto), las cosas se manifiestan como plexos de fuerzas motrices porque el éter se pone como base de esas fuerzas. Ahora bien, la posición misma del sujeto como Objeto implica su posición como espacio y tiempo, los cuales realizan a nivel *trascendental* exactamente el mismo papel *mediador* que las fuerzas a nivel *fisiológico*: «Espacio y tiempo son intuiciones cuya *función dinámica* consiste en poner un múltiple de la intuición como fenómeno.» (*infra*, XXII,44). En resumen, y ciñéndonos al pasaje comentado: al espacio no le compete la existencia: es una intuición vacía: pero en cuanto que (indirectamente) es esa intuición la condición

de la realidad objetiva, facticidad y existencia de toda cosa, puede decirse de ella, *idénticamente*, que es real y fáctica (pero no existente, pues en ese caso debería estar *determinada*, cuando el espacio es precisamente la indeterminación (negación) que permite la posición absoluta en él). Sólo queda un problema, que acompaña ocultamente a toda la meditación kantiana de este período: ¿qué pasa con el tiempo como simultaneidad [*Zugleichsein*]? (*vid. supra*, mis notas 32 y 38). ¿Cómo puede decirse que el «tiempo» es la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo? (*KrV*, B 257/A 211). Y si tenemos que distinguir entre *lo* simultáneo (lo único a que compete la existencia) y *la* simultaneidad, ¿no es entonces el Tiempo el fundamento de la existencia? <<

[b] En primera versión, «existencia» (*Existenz*). <<

[a] Lit.: *nur* ¿quizá cambio por *allein*? En ese caso, con más sentido, sería: «único que hace a éste susceptible». <<

[58] El amontonamiento (*coacervado*) de los puntos del espacio se daría si éste no estuviera henchido de fuerzas motrices, que lo distienden. Este importante punto había sido ya establecido en el primer escrito de Kant de 1747, *Sobre la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas*: «Si las sustancias no tuvieran ninguna fuerza para actuar externamente, no habría ninguna extensión, ni tampoco espacio alguno.» (§ 9; 1,23). Hay que hacer notar que también Riemann va a sostener que el fundamento de las relaciones métricas no puede hallarse en la multiplicidad, en cuanto tal, del espacio. Ese fundamento se encontrará, más bien, en «las fuerzas de enlace que actúan sobre esa multiplicidad» (B. Riemann, *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*. (1854) p. 20; cit. en R. Torretti, *La geometr. en el pens. de Kant*, p. 47, n. 62). <<

[59] Este punto debe ponerse en conexión con el muy importante § 24 de la *Deducción trascendental* de la *Crítica* (esp. B 151-2). Allí la imaginación es considerada como una acción [*Wirkung*] del entendimiento sobre la sensibilidad y, en consecuencia (en

terminología de *O. p.*), como una autoafección del sujeto, que produce *para* la experiencia la *synthesis speciosa* (unión *a priori* de la diversidad de la intuición sensible). Del mismo modo que la imaginación se dice de dos maneras: como perteneciente a la sensibilidad y como determinante *a priori* de ella, también el espacio y el tiempo aparecerán (en cuanto productos primitivos de ella) como formas de la intuición e intuiciones formales. En cuanto perteneciente a la sensibilidad, la imaginación inventa [*dichtet*] (*Anthr*. VII,167; ver también *supra*, XXII,476). Pero en cuanto acción del entendimiento, éste evita que la imaginación tienda al desvarío (*Prol*. IV,317). Arbitrariedad no es demencia (fundamental corrección a Hume; cf. *Tratado* I,IV,2; ed. cit., p. 354). En cuanto espontaneidad pura (de recepción), espacio y tiempo son acercados al entendimiento (cambiando así el sentido profundo y *fundante* de la imaginación, según la primera ed. de la *Crítica*, como ya advirtió Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*; espec. § 31). En cuanto engendrados en la sensibilidad *en* el acto mismo de la síntesis, espacio y tiempo, productos de una *Wirkung*, pueden considerarse ellos mismos como *wirklich (vid. supra*, n. 56). Lo que Kant no parece ser capaz de conectar es la explicación *trascendental* de la génesis pura del espacio con la *fisiológica* de las fuerzas en él actuantes (*vid*. nota anterior, 58). <<

[60] En cuanto Objetos [*Objecte*], no objetos [*Gegenstande*], espacio y tiempo no son lo percibido, sino el *plexus* que permite ver: la *comprehensio* [*Zusammenfassung*]: son Objetos de la sensibilidad en favor de los objetos de los sentidos. Es conveniente tener presente en estos pasajes, para evitar confusiones, esta distinción: cosa en sí como *ens rationis* (autoposición analítica)/espacio y tiempo como Objetos de la sensibilidad (autoposición sintética, producto de la autoafección: en cuanto tales, pueden ser llamados, incluso, «fenómeno» —atendiendo al *actus* de manifestación, de dar a ver—)/cosas como objetos sensibles (fenómenos, atendiendo a *lo* manifiesto). En todo caso, las dos primeras «posi-

ciones» son modificaciones *a priori* del sujeto *en vista de* la afección externa. No se trataría, pues, de idealismo sino de constructivismo: construcción de la realidad como un todo conexo. <<

[a] Margen superior izquierdo; muy abreviado. <<

[61] Esta breve sentencia podría condensar el talante vital del hombre Kant: no es posible saciarse de ciencia, pues ella es sólo «un ideal que, objetivamente, sólo en la razón es representado completamente, pero subjetivamente —para la persona— es sólo la meta [*Ziel*] *de* su incesante esfuerzo.» (*KpV*, V,109). Esto no vale meramente para las ciencias particulares, cuya sistematización plena es una tarea infinita, sino también, y muy especialmente, para la *Wissenschaft* en su sentido más alto (ver *supra*, nota 7), inalcanzable para el hombre, cuya filosofía no es sino *Liebe sur Wissenschaft* (V, 108). Por el contrario, si por «sabiduría de la vida» se entiende el goce de ésta (ser feliz en ella, tal como Kant creía que defendía Meiners; ver nota siguiente), tal doctrina sería errónea y dañina, pues «que el hombre pueda tener algo como fin, y hacérselo presente como tal, algo que valore más que su vida (el honor) y en cuyo nombre renuncie a todo provecho propio, demuestra que hay una cierta grandeza sublime [*Erhabenheit*] en su condición.» (*Die Religion*… VI,33). Recuérdense también los famosos versos de Juvenal: «Summum crede nefas animam praeferre pudori / Et propter vitam vivendi perdere causas», citados en *KpV*, V.IS9. Tomada la doctrina de la *Lebensweisheit* como *subordinada* a la ética, y no como sustituto de ella, sería apropiada, con lodo (en cuanto doctrina de la prudencia), para la convivencia humana, pero «no forma en absoluto parte de la ética» (*vid. infra*, XXII,39). Para decirlo con una contundente fórmula kantiana: «El que sabe satisfacer sus deseos es prudente, listo [*klug*]; el que sabe dominarlos, es sabio.» (*Bemerkungen*… XX, 179). Ni qué decir tiene que «prudencia» no tiene en Kant las connotaciones de la *prudentia* aristotélico-tomista, sino las de la habilidad para usar a los otros en beneficio propio [*Wel-*

tklugheit] y la sagacidad para buscar siempre el provecho de uno [*Privatklugheit*] (*Grundlegung*… V,416, n.): es la base de los imperativos hipotéticos, y cubriría el campo semántico tanto de la *prudentia* (en parte) como de la *sollertia*. Puede resultar altamente interesante confrontar la *Klugheit* kantiana y la φρόνησις aristotélica. El mejor estudio, en mi opinión, sobre esta última es el de P. Aubenque, *La prudence chez A*. P. U. F. París 1976[2]. <<

[62] Adickes (p. 148 y sigs.) probó que la indicación kantiana remite a Chr. Meiners, *Allgemeine Kritische Geschichte der ältern und neuen Ethik oder Lebenswissenschaft* (1800), mas no a la vista de la obra misma sino, como de costumbre en el último Kant, según la recensión aparecida en las *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 90 (7 de junio de 1800) debida al propio Meiners. El prólogo de la obra afirmaba: «Emprendí el presente trabajo… por considerar a la ética kantiana tan dañina como vacía y sin fundamento», de modo que la indicación de Mathieu (p. 297, n. 1) de que la polémica saltó por una simple frase y fue debida a que el filósofo había «divenuto, senza dubio, sempre suscettibile con l'età», debe ser tomada con precaución. Sobre la importancia de Meiners —muy atento a los condicionamientos socio-económicos de la ética— en esta época, y muy especialmente sobre el joven Hegel, *vid*. J. M. Ripalda, *La nación dividida*. FCE. Madrid, 1978. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[63] Anteriormente (ver nota 59), espacio y tiempo eran considerados productos de la imaginación, viendo en esta última una acción o, diríamos mejor, una *transición* entre *Verstand* y *Sinnlichkeit*. El progresivo dinamismo kantiano tiende a disolver la sustancialidad de las viejas *facultades*, para ver en ellas la puesta en acto (ἐνέργεια) del propio yo. En el camino hacia esta pura actualización, Kant ha sido influido por K. L. Reinhold, famoso por su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789; esta última expresión es la usada aquí por Kant),

aunque su formalismo se viera en seguida ampliamente desbordado por Beck y Fichte. Sobre Reinhold, *vid*. Cassirer, *El problema*… III,50-79. <<

[a] Kant dejó sin tachar una primera versión: «como el sujeto afectado por el objeto sensible…». <<

[b] Margen izquierdo. <<

[a] Margen inferior izquierdo. <<

[b] Adición propuesta por la Ac. <<

[64] Como es habitual en el último Kant, esta breve anotación anuncia un próximo cambio de temática, la cual aparecerá, en principio, mezclada con la anterior (*vid. infra*, XXII,104) y se irá imponiendo progresivamente (*vid.* cap. 1.° de la cuarta parte). Sobre la gradación «deformidad, mal (expresión ambigua), vicio», *vid. KpV* V,59 y sigs. Una excelente definición del hombre malvado [*bösen Menschen*] se encuentra en *Die Religion*… VI,20: «Se llama malo a un hombre, no porque ejecute acciones malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son de tal índole que permiten inferir máximas malas en él.» Un curioso intento de definición «geométrica» de la *rectitudo* y de la *pravitas* como *curvum* puede leerse *infra*, XXII,53 (en el siguiente capítulo); el hombre malvado haría como el circulo: cerrarse en sí mismo, buscando su propio provecho (Kant cita como ejemplo la usura). En este sentido, el prudente (e. d.: el que pone la máxima de su acción siempre en sí mismo) corre el peligro de caer en la inmoralidad (*vid. supra*, nota 61). <<

[a] Signado por Kant como *Beylage V*. este pliego debe ponerse en relación con dicho Suplemento V (XXII,48-65). <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[65] El engendrarse en el propio movimiento es el constitutivo mismo de la vida, según Platón, siendo su manifestación más alta la ψυχή, definida justamente como «automovimiento» (*vid. Phaedrus, Leyes* 896A, y *Timaeus* 34A). Adviértase que Kant ha

hablado, algo más arriba, de *Mundus in sensu stricto*, lo que recuerda la definición platónica de mundo como animal viviente: τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον, *Tim*. 30B. Una importante reflexión kantiana esclarece este punto: «La vida es autoactividad. La concordancia del cuerpo con la fuerza activa del ánimo es la vida animal.» (*Refl*. 574; XV,1-248). <<

[a] Adickes añade: «pura». <<

[b] Margen inferior. <<

[66] Una importante extensión, a la doctrina moral, de este «yo» presente a sí mismo como doble (aunque el «yo», ciertamente, es único) se encuentra en la *Refl*. 574: «Yo doble. En tanto que yo soy paciente o agente, animal o humano. A ello se debe que me gobierne a mí mismo, me censure y luche conmigo mismo.» (XV,1-105). <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[b] Lit.: *Er*; el único antecédeme masculino es «el acto del entendimiento». Por el contexto, parece tratarse del espacio. Pero, ciertamente, no son cosas distintas, sino dos respectos distintos: intuición formal, forma de la intuición. <<

[67] Cf. *KrV*, B 600/A 572, n.: «La *determinabilidad* de todo *concepto* está subordinado a la ALLGEMEINHEIT (*Universalitas*) del principio de exclusión de un medio entre dos predicados contrapuestos, mientras que la *determinación de una cosa* lo está a la ALLHEIT (*Universitas*) o compendio de todos los predicados posibles.» La determinabilidad se rige, pues, por el principio de tercio excluso (y, por ende, por el de contradicción; B 599/A 571); la determinación, por el Principio de la *omnimoda determinatio*. *(Vid*. también B 379/A 322). Conectar ambos principios en un *ente* supone la subrepción de la *omnitudo realitatis*. Sin embargo, buscar esa conexión *de alguna manera (das Ganze)* es el ideal a que tiende Kant, y también Hegel: «El que lo verdadero sólo es efectivo [*wirklich*] como sistema, o que la sustancia es, en esencia, sujeto,

se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu [*Geist*]» (*Ver rede zur Ph.G.*, ed. Göhrland, p. 24; ed. españ., p. 19.) Una sugestiva aproximación a este punto se halla en la *Refl.* 1531 (XV,2-960): «MENS, *Geist*, no significa meramente razón, sino viviente [*belebende*] razón práctica.» <<

[a] En alemán: *Unding, sc.* «absurdo». <<

[b] Margen inferior. <<

[c] Margen superior derecho. <<

[d] Corrección para concordar con el verbo en plural. <<

[68] La teoría (clásica) de la electricidad de De Luc está contenida en *Idées sur la Météorologie*, I (1786). *Vid.* XIV,484 y sigs. Sobre la teoría dualista de Roben Symmer (que tan bien parecía adecuarse a la oposición real de fuerzas en la dinámica kantiana), *vid.* XIV,255. <<

[69] La expresión *vita propria* sugiere a Adickes (p. 231) que este pasaje constituye el extracto de una obra ajena. Según el filósofo J. D. Brandis (*Versuch über die Lebenskraft*, Hannover 179S) —obra a la que podría referirse este texto— la fuerza vital no se debe a la organización del cuerpo, ni sobreviene tampoco por su mediación, sino que actúa de modo inmediato, Kant aceptarla la primera proposición, pero seguramente no la segunda. Sobre su rechazo de la *generatio aequivoca*, ver también *Crítica del Juicio* $ 81 (V,424), en donde se remite a la autoridad de Jh. Fr. Blumenbach (1752-1840), cuyo *Handbuch der Naturgeschichte* (1780) tenía Kant en gran estima. Este autor es citado en *O. p.* (no recogido en la edición presente: XXI,180) con relación al cambio del eje terrestre (*vid.* al respecto Adickes, *Kant als Naturforscher*, 11,325). <<

[a] Margen derecho, ángulo inferior. <<

[b] Adickes propone leer *cogitabile*. Pero olvida quizá que se trata aquí de una división subjetiva. <<

[a] Margen derecho, mitad. <<

[70] La sugerente expresión *Archeus* remite al famoso médico–alquimista J. B. van Helmont (1577-1644), que la empleó para referirse —como aquí— a la fuerza vital; Friedrich Hoffmann (1660-1742) llamaría también *Archeus* al éter, que en el presente pasaje está considerado, en cambio, como mero medio: *durch*, «a través de» y «por medio de». Sobre las implicaciones de esta relación con el Órgano Superior (el mundo como un todo viviente), *vid*. nota 211 de la 1.ª parte y 65 de esta parte tercera. <<

[71] Entiendo que es *ens rationis ratiocinantis* si se toma a la cosa en sí *como* cosa existente, pues, en este sentido, ella es nada [*Nichts*]: concepto vacío sin objeto (*KrV*, B 348/A 292). Pero tomada como Objeto trascendental: «lo subjetivo de la intuición como fenómeno» según el pár. siguiente, la cosa en sí (expresión desafortunada, a nivel de *O. p.*) es *ens rationis ratiocinatae*. Para la distinción, cf. *KU* 91; V,468. Ver también mi nota 173 de la primera parte. <<

[72] Que la «cosa en si» sea algo *repraesentabile* (*qua* Objeto) y que la correlación entre unidad lógica y metafísica sea *real*, son concepciones que se hallan en germen, naturalmente, en el periodo crítico, pero que, en su precisa formalización, han sido lomadas de Reinhold: «Mientras esta lamentable cosa en sí… sea tenida por algo *impresentable*, no podrá llegar a comprenderse en su certero sentido el concepto kantiano del verdadero Objeto.» (*Über das Fundament des phil. Wissens*. p. 66 y sigs.; cf. *Theorie des mensch. Vorstellungsvermögens*, p. 254 y sigs.; cit. en Cassirer, o. c. III,70). Sobre la función del conocimiento: «El primero de estos dos problemas es de orden propiamente *lógico* y guarda relación con… las condiciones que hacen posible el conocer… El segundo… es de orden propiamente *metafísico*, tiene que ver con las leyes que han de regir la naturaleza de una cosa real.» (*Theorie*… p. 179 y sigs.; cit. en Cassirer, III,56). Ver también *infra*, XXII,68. <<

[a] Kant añade: «*NB*: Quizá debiera ser Suplemento V». <<

[a] Tachado: «según un Principio de su». <<

[b] Primera versión: «estéticamente». <<

[a] En genitivo en el original; el sentido parece pedir la forma nominativa. <<

[b] Margen superior derecho. <<

[a] Adickes propone: «sujeto». <<

[b] Adickes propone tachar: «del Objeto». <<

[a] El orden está inválido, como ya advirtió Adickes. <<

[b] Adickes propone: «me hago yo cosa en si». <<

[c] Margen izquierdo. <<

[a] Al margen interior, noticias personales de las que transcribimos sólo una: «Configuración de la filosofía pura —según Pott — que, al mismo tiempo, convierte a la matemática en criada»[73]. <<

[73] Sobre Pott, ver nota 115 de la segunda parte. La subordinación de la matemática a la filosofía (como instrumento de ésta) es, como es sabido, un motivo constante en *O. p*. Ver notas 14, 168, 194 y 208 de la primera parte y 41 de la segunda. No deja de ser curioso (y humano) que Kant busque en otros sus propias ideas, a pesar de que no hayan llegado a ellas sino a través de él mismo (Pott era dirigido por Jäsche, y éste por Kant). <<

[74] Kant toma (sin razón) a Hipócrates como modelo de un *Herumtappen* puramente empírico. En XXII,449 (linea 19; pasaje no trad.) llega a considerar el proceder hipocrático como «predicción desde el trípode» (alusión al oráculo de Delfos). Esto es incorrecto: el *corpus hippocraticum* sostenía la unidad del principio vital. Para un estudio, cuidadoso y exhaustivo, de este punto ver P. Lain Entralgo. *La medicina hipocrática*. R. Occ., Madrid 1970 (esp. caps. II-III). <<

[a] Margen superior derecho. <<

[75] He vertido *Kranze* por «rodelas» para intentar expresar con un término algo arcaico, pero alusivo a la figura redonda, los «medallones» (otro término posible) que, según la tradición, colgaban del templo de Delfos con sentencias, de las cuales las más famosas son: γνῶτι σεατόν (*nosce te ipsum*, la divisa socrática a la cual se refiere seguramente Kant, y que guía sus últimos esfuerzos: *vid. infra*, XXI,121) y μηδὲν ἄγαν (*nequid nimis*), sentencia que podría presidir la entera vida del hombre Kant (salvo por lo que se refiere al tabaco y el café, quizá). <<

[a] Lit.: *sie*; aunque *Vermögen* es neutro, Kant parece pensar aquí en *facultas*, fem. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] La proposición euclídea de las dos paralelas corladas por una tercera puede ser estrictamente probada, en la medida en que sea tratada filosóficamente[76]. <<

[76] En el periodo crítico, Kant sostenía que el análisis filosófico sólo serviría para mostrar defectos formales en la matemática (*Krv*, B 760/A 732), pero en modo alguno podría inmiscuirse en esa ciencia (ver también mi nota 204 de la primera parte). Supongo que, al hablar de «tratar filosóficamente» en este pasaje, Kant pretende decir que, *sin* la asunción de un espacio euclídeo, es imposible *construir* el famoso V Postulado de Euclides: «Si una recta que cae sobre dos rectas forma con ellas ángulos interiores del mismo lado cuya suma sea menor que dos rectos, las dos rectas, si se prolongan indefinidamente, se cortarán del lado en que la suma de los ángulos sea menor que dos rectas.» (Cit. en H. Eves, *Estudio de las geometrías*. UTEHA. México 1969; 1,320.) Pero la prueba (cuyos ambiguos resultados abrieron, como es sabido, las puertas a las geometrías no euclídeas) se intentó establecer más bien desde un punto de vista lógico: por reducción al absurdo. Después de la obra de G. Saccheri (*Euclides ab omni naevo vindicatus*), el intento más importante en el s. XVIII fue el del ami-

go y corresponsal de Kant, J. H. Lamben (*Die Theorien der Parallelinien*, obra póstuma), a través del cual tuvo noticia el filósofo de este famoso problema (*vid*. carta de 13 oct. 1770; X,110). Sobre estos puntos, *vid*. la obra citada de Eves (I, cap. VII.), y Aleksandrov-Kolmogorov-Laurentiev, *La matemática*… Alianza. Madrid 1973; III,124 y sigs. <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[b] *Sic*. Debe leerse: *universitas*. <<

[77] La última expresión, citada en forma aislada, podría hacer creer que Kant ha caído en un completo idealismo subjetivo. Pero, 1.º) «hacer» es, en Kant, construir, llevar a sistematicidad; 2.º) «que exista algo» no depende de mí; si, en cambio, que ese algo esté *fuera* de mi (doctrina de la *Refutación del idealismo*); 3.º) lo que producimos (*Hervorbringen*: lit. «llevar fuera» (de sí) es el espacio y la *representación (Dichtung*, ficción) de las fuerzas motrices; no producimos las fuerzas motrices mismas, de las que sólo tenemos noticia [*kennen*] por experiencia, pero si establecemos *a priori*, en cambio (conceptos de reflexión), las determinaciones internas de una *substantia phaenomenon*, que no son «nada sino relaciones, siendo ella misma absolutamente [*ganz und gar*] un compendio de meras relaciones.» (*KrV*, B 321/A 266). Conviene tener presentes estas precisiones para evitar equívocos (nosotros, desde luego, no *hacemos* los cuerpos, aunque si los consideramos orgánicamente como tales por analogía con nuestro propio cuerpo). <<

[a] Parte inferior de la página. <<

[78] Sobre la luz zodiacal hay una anotación de Kant en el memorial de la *Preussischen Staatsbibliothek*, con fecha 28 de agosto de 1802: «La luz zodiacal (en el plano de la eclíptica), lenticular (*tamquam lens vitrea*): afilada en los bordes.» (Cit. por Lehmann, XXII,797). Kant habla también al respecto en XII,97. Estos le-

mas habían sido ya tratados en el escrito de 1755, espec. en II, c. VI: «Sobre la luz zodiacal» (1,304 y sigs.). <<

[a] Margen superior. <<

[a] Adickes propone añadir: «del pensar». <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen izquierdo. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] Lit.: «el "yo pienso"». <<

[79] Las vacilaciones de Kant sobre el estatuto del «yo pienso» aparecen ya en la primera *Crítica*. De él se nos dice, en efecto, que «es el concepto, o, *si se quiere*, el juicio: "yo *pienso*".» (B 399/A 341; subr. mío), para añadir que es el «vehículo de todos los conceptos en general». Así pues: ¿concepto, juicio o vehículo? En XXII,91 se afirma que *Sum* es «cópula de un juicio posible; no es aún juicio, pues para ello haría falta un predicado (*apprehensio simplex*).» Y en XXII,95: «El acto lógico "yo pienso" (*apperceptio*) es un juicio (*iudicium*), pero aún no proposición (*propositio*).» La afirmación de XXII,91 es confusa, pues es claro que *sum* implica «yo»; la cópula de todo juicio es, más bien: «la partícula "es" [que] no es un predicado más, sino sólo aquello que pone al predicado en *relación* con el sujeto.» (*KrV*. B 626-7/A 598-9). Parece que la posición más clara sería la de XXII,95: la conciencia de mí mismo no es aún conocimiento y, por tanto, no es aún *proposición* [*Satz*]. pues ésta supone la *posición* [*Setzen*] de la relación entre un predicado y un sujeto, *sostenida* por el «vehículo» yo pienso («El yo *pienso* debe *poder* acompañar todas mis representaciones.» B 131). O, dicho con toda precisión: el juicio (como proposición) es «el modo de llevar conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción.» En este sentido, es obvio que el *yo pienso* no puede acompañarse a sí mismo sino en una mera reflexión lógica. No es, pues, proposición. Pero es posible que, desde el punto de vista lógico, no el «yo pienso», sino

«el representarme a mí mismo… como Objeto» (diríamos: el «pienso que yo pienso») pueda considerarse como *iudicium*, según la definición clásica: «representación de una relación entre dos conceptos.» Quizá quepa entender así este confuso pasaje, y conectarlo sin contradicción con los siguientes. Hay que reconocer que, en estos fragmentos, se hace difícil la observancia del consejo de Daval: «la interpretación menos arriesgada será aquélla que explique aun los textos contradictorios.» (*La mét. de Kant*, p. 375). <<

[80] Kant renueva aquí su polémica contra la «pretendida inferencia cartesiana *cogito, ergo sum*, [que] es de hecho tautológica, en la medida en que el *cogito (sum cogitans)* expresa inmediatamente la facticidad.» (*KrV*. A 355). Es asombroso que Kant presente esto como crítica a Descartes (también aquí, en *O. p.*), porque el filósofo francés defendía exactamente *lo mismo*: «Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, *pienso, luego soy o existo*, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección de espíritu.» (*Respuestas… a las segundas objeciones* [contra las *Medit*.] *recogidas por el R. P. Mersenne*. En *Meditaciones…*, ed. de V. Peña, Alfaguara. Madrid 1977, p. 115). Esta obra, con las *objeciones y respuestas*, había aparecido en latín en 1641 (aumentada en 1642), y en francés en 1647 (objeciones y respuestas traducidas por Clerselier). Kant dominaba (evidentemente) el latín y leía francés («de las lenguas modernas entendía el francés, aunque no lo hablaba». Jachmann, p. 138), por lo que su error resulta inexplicable. <<

[c] Lit.: *dieses*. Adickes propone leer *diese, sc.* «las representaciones». Ciertamente, el verbo va en plural; pero tiene sentido pensar en el sujeto como convirtiéndose él mismo en formas subjetivas. <<

[a] Margen derecho. <<

[b] La Ac. insinúa que la repetición es intencionada. <<

[c] Margen superior derecho; junto al título de la página. <<

[d] Margen inferior derecho. <<

[*] Nunca debe decirse: «la experiencia enseña tal cosa», sino «tal cosa es precisa para la posibilidad de la experiencia», pues la concordancia de muchas percepciones en un concepto como Principio sigue siendo un agregado, que permite excepciones. No es la cantidad de casos en que las percepciones puedan ser subsumidas bajo una y la misma regla, sino la *omnimoda* determinación del Objeto según un Principio, la que puede dar validez a una lal proposición. La experiencia es la idea que asume de antemano esa concordancia omnimoda.

Análoga a esta [expresión] es la usada al hablar de «*materias*»; pues la materia (lo que llena activamente el espacio como unidad absoluta y excluye todo vacío, dado que éste no es Objeto de los sentidos) es solamente una: la totalidad de los Objetos sensibles externos. Puede hablarse, en cambio, de *estofas* (lumínica, calórica, etc.), porque son sólo ficciones [*Dichtungen*] de fuerzas cuya existencia efectiva es incierta: son sólo hipotéticas, y según sus relaciones cualitativas son consideradas como elementos, στοιχεῖα, conteniendo meramente un concepto de relación; p. e.: lo que constituye la *basis* del ácido clorhídrico, o sea la diferencia especifica entre uno y otro (entre fuerzas motrices), y aquí [*interrupción*] <<

[a] Margen superior. <<

[a] Margen superior, invadiendo la página siguiente. <<

[81] La frase final es *prima facie* enigmática. Pues Kant no podría entender, por ese «más», que tengamos *intuición intelectual* (aunque la tentación es fuerte, pues antes ha hablado de *intuitus* y *conceptus*). Para que hubiera intuición de tal tipo, me tendría que ser *dado* un Objeto: ¿de dónde provendría? ¿De un *yo en sí* incons-

ciente? Pero Kant afirma múltiples veces que yo *hago* de mi un Objeto (*apprehensio simplex*) (p. e. *supra*, XXII,93). Adviértase —contra las tentaciones idealizantes— que lo que dice *más* que la autoconciencia (lógica: forma del pensar) es: «yo… soy objeto [*Gegenstand*]de mí mismo.» Es decir. Yo, Objeto (autoposición lógica) me pongo en vista de las percepciones como objeto (autoposición sintética), e. d.: me pongo como espacio y tiempo, tal como aclara el propio Kant dos párrafos más abajo, aunque de nuevo escribe *Object* en vez de *Gegenstand*. En suma: que «yo me sea dado a mí mismo» es una intuición, pero sensible pura, la cual posibilita, no sólo que las cosas me sean dadas, sino que yo mismo aparezca —empíricamente— como objeto de percepción (ver tres párs. más abajo del pasaje comentado). Por fin, en el penúltimo pár. de XXII,102 encontramos una formulación clara: soy *empíricamente* consciente de mi pero previamente *lo soy a priori*, en cuanto «agregado» (dice Kant; entiéndase: «agregación») de percepción; de este modo puedo pasar a la experiencia. <<

[a] Margen superior derecho. <<

[a] Margen inferior. <<

[82] Ver *supra*, nota 26. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[a] Margen inferior derecho. <<

[83] Esta densa anotación constituye un *índice* casi completo (razón ético-práctica, idea del derecho, imperativo como mandato, unicidad de Dios) del final del legajo VII. y del legajo I. *Vid. infra*, cuarta parte de esta ed. <<

[84] La metafísica toma en consideración los Objetos sensibles, mas no en cuanto sensibles, sino en cuanto Objetos: por ello, es meramente dilucidatoria. La filosofía trascendental es, en cambio, un *método* (XXI,85; ya en la *Crítica*: ésta serla «un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma»; B XXII). Como tal, es progresiva [*fortschreitend*] (XXI,141), aunque se ocupe sólo de

lo formal, vale decir: de sí misma (*reflexio*); y procede *sintéticamente* por conceptos, hasta llegar a la razón ético-práctica (XXII,112). <<

[a] Cabe añadir: «por»; adición propuesta por la Ac. <<

[a] Margen izquierdo. <<

[85] Aquí hay un interesante quiasmo: el espacio es *sentido* como fuera (*extra*, no *praeter*) de mi gracias a las fuerzas motrices del éter (ver supra, anot. marg. de XXII,106), y sin embargo está en mi, en cuanto que es producto primitivo de la facultad representativa; por el contrario, la comprehensión de las fuerzas es conocida *en* mi autoconciencia gracias al espacio mismo (pues esa *comprehensio* [*Zusammenfassung*] no es sino el acto de posición del espacio como intuición formal: «el espacio… contiene la *comprehensión* de lo múltiple, dada según la forma de la sensibilidad, en una representación *intuitiva*… [y] da la unidad de la representación.» B 160, n. Adviértase que el espacio no es la comprehensión, sino que la contiene. Ésta, en cuanto actividad, es la acción del entendimiento sobre la sensibilidad: la imaginación). Y sin embargo, aunque conocidas *en* mi, tenemos noticia [*kennen*] de las fuerzas como *fuera* de mi: nos afectan externamente (cf. B 321/A 266; *vid*., también nota 37 de la segunda parte y 77 de esta tercera parte). <<

[86] Lit.: *Gottlosigkeit und Gottesfurcht, Gottselig*. Aunque la primera expresión significa «ateísmo», he procurado hacer notar la gradación, traduciendo literalmente «ausencia de Dios». Es convicción profunda de Kant que, sin fe(ver la distinción en XXI,23: *único* lugar en *O. p*. en que se habla del Bien Supremo). La fe racional del beato (la expresión ha perdido su fuerza en castellano, evidentemente) es el fundamento de la única y verdadera religión: «aquella fe, que pone lo esencial de toda veneración de Dios en la moralidad del hombre» (*Der Streit*… VII,49): el beato no es, pues, el que se entrega ciegamente a Dios, sino,

por el contrario, el ejemplo más alto del hombre *libre*: «El imperativo del deber para el hombre prueba su libertad y, a la vez, remite a la idea de Dios» (*infra* XXI,41). Solamente decir que ese Dios, con todo, no parece ser un Dios trascendente, sino la personificación *inventada* en favor del [*zum Behuf*]deber, tal como el éter era la materia *inventada* en favor de la experiencia (ver párrs. siguientes). Hablando de su próxima muerte con sus amigos, Kant dijo no temerla, pues *sólo* había algo que podría haberle hecho temblar: «si un mal demonio, a mis espaldas, me susurrase al oído: "¡has hecho desgraciados a los hombres!", entonces sería otra cosa» (Wasianski, p. 233) Como señala A. Cortina: «el teísmo kantiano es un antropocentrismo moral» (*Dios…* p. 240). <<

[a] En corchetes en el original. <<

[87] Paralelo a la demostración del éter, parece haber aquí un claro argumento ontológico. Adviértase, empero, que no se trata de la existencia de una *cosa*, sino de la «existencia» de una idea, *fingida* como fuera de mi en favor del cumplimiento del deber. Ha visto muy claramente este punto A. Cortina en su excelente *Dios en la fil. tr. de Kant* (Salamanca. 1981; espec. p. 303 y sigs.). <<

[b] Realizadas pequeñas matizaciones en el párrafo, de acuerdo con la propuesta de Adickes. <<

[88] *Ars poética (Ad Pisones)* II,3,191: «Nunca intervenga un Dios, si su presencia / No es para el desenlace necesaria». Aunque referido al *deus ex machina* teatral, la cita es aquí especialmente sugestiva, como prueba el comentario que Javier de Burgos (de cuya hermosa edición —Madrid, 1823— he tomado la traducción) hace *ad loc.*: «peca contra el espíritu del precepto que da aquí Horacio todo desenlace, cuyos medios no están lomados de la acción misma» (IV,420). <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen derecho. <<

[89] La anotación es confusa, porque pocas páginas más atrás se distinguía cuidadosamente entre espacio como objeto matemático (las secciones cónicas) y espacio sensible como henchido de fuerzas motrices (XXII,107). Supongo que Kant pretende establecer una comparación: así como una construcción euclidiana asintótica (las asíntotas son las tangentes a una hipérbola desde su centro) requiere un número infinito de operaciones, del mismo modo la construcción de la experiencia es una tarea sin término. Sobre las secciones cónicas como ejemplo de finalidad objetiva formal, *vid. KU* § 62; V, 362-3. <<

[90] Kant comenzó en esta época a sentir fuertes dolores de cabeza, que él atribuía a desequilibrios en la carga eléctrica de la atmósfera. «Achacaba la presión que en sus últimos años sentía en su cerebro a la electricidad del aire, que había sido muy inensa desde el año [1799, F. D.] en que, por toda Europa, murieron —entre otros— muchos gatos; esos pensamientos le habían impresionado, de tal modo que cayó realmente enfermo» (Jachmann, p. 187). Sobre la matanza de gatos, *vid. infra* XXII,89-90. No deja de ser una trágica paradoja que, lejos de sentir somnolencia, Kant no pudiera apenas dormir en su último año de vida, afectado de lo que él llama *coma vigil (infra* XXI,3). <<

[91] Este es el *nervus probandi* de la prueba cosmológica, que «a partir de la incondicionada necesidad, previamente dada, de un ser, concluye en la realidad ilimitada de éste» (*KrV*, B 632/A 604), y que acaba por conducirnos de nuevo al argumento ontológico: «el simple concepto de ser realísimo tiene que implicar ya la necesidad absoluta de ese mismo ser» (B 636/A 608). Unos años antes de escribir el pasaje comentado, encontramos interesantes precisiones al respecto en la *Re)*7. 6390 (entre 1790 y 1793). Kant presenta así la *maior*: «Un ser necesario puede solamente existir como tal, si ya está omnímodamente determinado por su concepto». El concepto de *ens realissimum* sería aquél (único) que contuviera en sí, a la vez, la determinación omnímoda de

una cosa *como* cosa en general. Pero bien se ve que de este modo la cosa queda completamente indeterminada, pues de dos predicados sintéticos (*A o no A*) no sabemos cuál le correspondería. En suma: para ser probativo, tendría que proceder sintéticamente, y no por meros conceptos. Pero de la invalidez del argumento —termina sutilmente Kant— «no se sigue que lo que ese concepto ha dejado indeterminado no convenga necesariamente al cuerpo mismo» (XVIII,703). Por lo demás, creo que Kant no modifica en nada sus convicciones al respecto en la obra póstuma. La prueba de la «existencia» de la idea-Dios se hará por medio de la razón ético-práctica y la necesidad del cumplimiento del deber, como se verá en el capítulo siguiente. <<

[a] Signatura de Kant. <<

[b] El texto se encuentra en una carta de Wasianski a Kant, aprovechando márgenes del texto del escrito —tachado—. <<

[1] En cuanto que el hombre es consciente de sí mismo piensa, por analogía con su propio poder técnico [*Macht*], un ser de absoluta omnipotencia [*Allmacht*]. De este modo aplica *in concreto, «secundum analogiam, per analogiam»* ese concepto de *ens summum*. (*Refl*. 6286 —entre 1783 y 1784— XVIII,554). Ese camino, sin embargo, bordea constantemente el antropomorfismo (*vid. supra*, parte primera: XXI,344), que sólo podría salvarse aceptando la doctrina del Bien Supremo, a saber: aceptando una (sospechosa) coincidencia entre la voluntad divina, «cuya voluntad es fin final (de la Creación del mundo) y aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el último fin del hombre.» (*Die Religion*… VI,6). Y habría que preguntarse, entonces, si Dios no se «convierte por el *órgano de nuestra razón* en el propio *intérprete* de su voluntad, manifiesta en la creación.» (*Über das Misslingen*… VIII,264). En definitiva, la prueba fisicoteológica no lleva sino a un concepto de Dios como *demiurgus*, extrapolación de nuestra propia razón técnico-práctica en favor del *cierre* del mundo como todo orgánico. Para encontrar un concepto más depurado de Dios «hay que pasar de la razón técnico-práctica a la ético-práctica.» (*infra*, XXII,49). <<

[a] Sentido propuesto por la Ac. <<

[2] Sólo analógicamente podemos atribuir *personalidad* a Dios, pues el rasgo definitorio de ésta es la *escisión*, el habitar en dos mundos: libertad e independencia del mecanismo de la naturaleza, pero perteneciendo a la vez al mundo de los sentidos (*vid. KpV*. V,87). El duro juicio sobre el criminal se debe a que éste ha renunciado *libremente* a la humanidad, sin que valgan atenuantes que, en todo caso, pertenecerían al mundo sensible; en él se trata de «principios malos e inmutables, *libremente adoptados*, [*freiwillig*

angenommenen], que le hacen todavía más reprobable y digno de castigo.» (*KpV*. V,100). <<

[a] Margen superior derecho. <<

[b] Lit.: *ohne welche*. Cabe entender que sin correlación entre Dios y el mundo no habría idea de Dios como ser práctico. <<

[3] Las ideas de Dios y el mundo surgen *de* la correlación misma (el sujeto como cópula), en cuanto que Dios es visto como la pura espontaneidad que informa el mundo, y éste como la receptividad de Dios: dos ideas que cierran el sistema, aplicando *in concreto* (pero mediante una *Erdichtung*) lo que en nosotros mismos encontramos: naturaleza (mundo), libertad (Dios). Cf. R. Daval, *La mét. de Kant*. p. 241. <<

[c] Margen superior izquierdo. <<

[4] Habría que considerarlo, más bien, como alma [*Seele*], en cuanto que ese Principio *consiste* y se agota en su mera función: automovimiento (*vid*. nota 64 de la segunda parte). <<

[d] Margen inferior. <<

[a] Hasta aquí, el texto escrito en los márgenes de la carta de Wasianski a Kant de 19 de diciembre de 1800; la carta trata de cómo evitar catarros mediante ventanas dobles, ventilación de habitaciones, etc., y no la traducimos aquí. <<

[5] Esta es la tesis general que, con numerosas variaciones, defenderá Kant a lo largo de estos pasajes. Si se aceptara que, por el *Factum* del imperativo categórico, es necesario admitir la *existencia* de «una legislación racional que yo no he instituido, y que no puede venir sino de un Ser racional superior a mi» (Daval, *La mét. de Kant*. p. 239), estaríamos ante una prueba paralela, a nivel práctico, a la establecida por Descartes en su tercera y quinta *Meditaciones* (ed. V. Peña, pp. 39 y 55, entre otros pasajes), a partir de la presencia en el sujeto finito de una idea infinita. Pero esta prueba (que no es sino una variación del argumento ontológico) es explícitamente rechazada por Kant, no sólo en el periodo

crítico, sino en *O. p.*: «de la idea que nosotros mismos nos pensamos de Dios no se sigue ciertamente la existencia de un ser tal, pero si podemos [hacer] como si se siguiese.» (*infra*, XXI,20). Pero ¿qué necesidad tenemos de este *als ob*? No se trata en este caso, sino de una necesidad καθ᾽ ἀνθρωπόν, en cuanto que el estado natural-histórico de los hombres en el mundo exige pasar de la moral a la religión, «por la cual [aquélla] se amplía fuera del hombre hasta la idea de un legislador moral poderoso»; (*Die Religion…* VI,6), dando así realidad y *meta* a los progresos del género humano hacia lo mejor: una *fe* que no es sino «confianza en la consecución de un propósito.» (*KU.* V,471). Pero es claro que este postulado moral, *producto* de la propia razón, no deberla suponer sino la necesidad de andaderas para sostener en su camino a una humanidad que *aún* no ha llegado a ser plenamente autónoma. Lo único que la religión añade a la moral es una «influencia sobre la voluntad humana para que cumpla sus deberes.» (*Der Streit…* VII,36). Cuando el hombre se sienta dueño de sí mismo (y Kant, al menos, ya parece serlo, puesto que prevé el «cierre»), reconocerá que, con el *Factum* de la libertad, «no tenemos que salir de nosotros mismos para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible.» (*KpV.* V,105). Sin embargo, el pesimismo kantiano (mal radical en el hombre) no le permite llegar a esta extrema consecuencia (la *Aufhebung* hegeliana de la religión): esta influencia se hace, pues, ahistórica (*infra*, XXII,51) y, por ello, se confiere validez *subjetiva* a la prueba de la idea de un Dios que, paradójicamente, refleja en sí mismo la escindida condición humana: por una parte, impide permanentemente (una *providentia* bien parecida en el respecto práctico a la newtoniana en el físico) las desviaciones de los hombres, confirmando así la fragilidad y finitud de éstos; pero, por otra, al ser un postulado de la propia razón, atestigua el omnímodo poder de ésta para crear símbolos que, al ser obedecidos, revelan *eo ipso* la autodeterminación del hombre. <<

[b] Lit.; *ihrer Selbst*: «de su Yo». <<

[c] «Dios»; adición de Adickes. <<

[d] Sentido corregido según propuesta de la Ac. <<

[a] Esto último, adición posterior. <<

[b] Margen superior derecho. <<

[c] Como segunda versión, sin tachar: «*creador*». <<

[d] Margen superior izquierdo. <<

[6] La plasmación más inspirada del rigorismo kantiano se encuentra seguramente al final del capítulo III de la primera parte de *KpV*: «De los motores de la razón pura práctica», donde se encuentra una arrebatada «oda al deber» que, en su oposición a lo que Kant denomina «misticismo moral» de la época, no deja paradójicamente de participar del aliento sturmundrangesco (valga la expresión). Es allí donde encontramos la tremenda sentencia: «La majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida» (V,89), que sería satirizada en un famoso epigrama, cuya belleza exige que sea presentado en la lengua original:

> «Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
>
> Und so wurmt es mir oft, dass icht nicht tugendhaft bin.
>
> Da ist kein anderer Rat, du musst suchen sie verachten,
>
> Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.»

Schiller. (*Die Philosophen*). <<

[7] De suyo, no es necesario probar de ningún modo la libertad, puesto que se trata de un *Factum*. Ahora bien: «la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.» (*KpV*. V,4, n.). A esto se refiere Kant al ha-

blar de prueba indirecta. Admitimos que somos libres porque *sabemos* de la ley moral: una ley apodíctica de la razón práctica. <<

[8] Estos atributos, tantas veces repetidos en el último periodo, se siguen claramente de la *vía eminentiae*; se trata de la extrapolación —conscientemente asumida por Kant— de los rasgos *no sensibles* por los que se describe al hombre: *ens summum* (omnipotencia como idea de la potencia de la razón técnico-práctica), *summa intelligentia* (sabiduría como idea de la *tensión* al saber absoluto: razón especulativa), *summum bonum* (bondad como idea de la razón ético-práctica). Que Dios sea denominado *ens* y. más audazmente, «cosa» [*Sache*] muestra claramente, en mi opinión, que Kant ha descubierto (y crítica) el constitutivo *ontoteológico* de la metafísica (él denomina, justamente, Ontoteología a la Teología trascendental que procede por meros conceptos; cf. *KrV*. B 660/A 632). <<

[a] «(Este último, empero)»: entre paréntesis, sin tachar. <<

[9] Las numerosas citas que en este legajo, y especialmente en el I, hace Kant de G. C. Lichtenberg remiten a los *Vermischte Schriften* de éste (Gotinga 1801, pero ya enviados —y *leídos*— en 1800, como prueban las notas marginales del ejemplar: *vid*. XVIII,693). Kant estaba favorablemente inclinado hacia el idealismo subjetivo de Lichtenberg, el cual declaraba, por lo demás, «pensar con espíritu kantiano» (p. 100, cit. en XXII,795). Con respecto al presente pasaje, Adickes (p. 762) piensa que Kant confunde aquí a Spinoza con Malebranche. En efecto, en la *Diss*. de 1770 (11,410) se atribuye a este último la sentencia: *nempe nos omnia intueri in Deo* («que intuimos todas las cosas en Dios»), Con todo, la Ac. recuerda que ya en la *Crítica del Juicio* (§§ 22 y 73; V,391 y sigs.) se habla del idealismo de la finalidad (fatalista) de Spinoza. En la *Ethica* de éste, la prop. XV del libro I puede convenir muy bien a esa concepción: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.» (Ed. de V. Peña, E. Nacional, Madrid 1973, p. 64). Sobre el muy fecundo *Spinozasstreit*

de esta época, vid. C. Fabro. *Introduzione all'ateismo moderno*. Studium. Roma 1964, pp. 461-547. <<

[b] Adición propuesta por la Ac. <<

[a] Kant remite aquí al comienzo de la siguiente pág. 4, que empieza donde acaba el presente párrafo. <<

[b] El texto continúa al principio de la pág. 4 (XXII,57). <<

[10] La cita de Virgilio, que vuelve a aparecer —con mayor amplitud— en XXII,62, dice así (habla Anquises): *Principio coelum ac terras camposque liquentes / Lucentemque globum lunae Titaniaque astra / Spiritus intus alit, totamque infusa per artus / Mens agitat molem et magno se corpore miscet*. (*Aeneid*. VI,724-7: «Al principio, el cielo y las tierras y los líquidos campos, y el luciente globo lunar y los astros titanios son nutridos y viven, dentro, por el espíritu; y la mente infundida en los miembros hace moverse a la mole toda, y con el magno cuerpo se mezcla.») Se encontrarán posteriormente numerosas referencias al *anima mundi* en el leg. I. <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen derecho; distinta escritura. <<

[11] El danés Olaf Roemer (1644-1710) demostró en 1675 que la teoría de Galileo (rotación de las lunas de Júpiter) era incorrecta: las lunas mostraban desfases en sus movimientos relativos, en función de la distancia de Júpiter a la Tierra. Se derrumbaba así la idea aristotélica de transmisión instantánea. Roemer estableció una velocidad de 214.398 km/s. <<

[12] *Prov*. I, 7: «El principio de la sabiduría es el temor de Yavé, y son necios los que desprecian la sabiduría y la disciplina». También Hegel citará este pasaje en un famoso texto de la *Fenomenología* (IV,I. Ed. Göhler. p. 119; trad. Roces, p. 120). <<

[a] *Das Erkentnis (die Erkentnis)*. Éste es uno de los pocos casos (ver también el párrafo siguiente) en que Kant distingue entre los

dos sentidos de esta expresión; *vid*. en XXII,515 mi nota *ad locum*. <<

[b] Continuación del párrafo interrumpido al comienzo de XXII,56. <<

[c] Falta el verbo. La Ac. prefiere dejar la frase en suspenso. <<

[13] Esta audaz confesión no hace sino explicitar los supuestos que, desde Descartes, han movido subterráneamente las «pruebas» racionalistas de la existencia de Dios. Esto es particularmente claro en el caso de Descartes, como ha sabido apreciar Vidal Peña, en su *Introducción* a las *Meditaciones*. El pasaje que a continuación transcribo puede aplicarse por completo a Kant, con la gran diferencia de que Kant *sabe* por qué ese «Dios» era necesario: «postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad (representada eminentemente, por la lengua matemática [ver la alusión kantiana a "los objetos de intuición pura", F. D.], donde triunfa la proposición, la identidad). Significa proyectar trascendentalmente aquello que es necesario *para que* la conciencia no se disuelva» (*op. cit*., p. XXXVI). Así pues, y por lo que respecta a la disolución de todo concepto posible de Dios que pretenda designar un *ser trascendente* (que, en mi opinión, constituye la gran tarea a que se enfrenta Kant en este último periodo), este pasaje supone el desenmascaramiento del «Dios de los filósofos», mientras que, en el pasaje comentado en la nota S. se emprendía la disolución del «Dios legislador moral supremo», así como, en el correspondiente a la nota I, se disolvía la idea ideológica del Dios creador, relegado a la ficción de la *mens* virgiliana (ver nota 10). <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[14] Lo fundamenta, bien entendido, en cuanto que la libertad es vista como concepto, cuya *ratio cognoscendi* es el imperativo (ver nota 7). <<

[15] Como ha visto muy bien A. Cortina: «Dios no es una hipótesis absoluta (algo así como el calórico, F. D.) que explique problema alguno de la naturaleza ni de su interpretación… *Dios no es el Ser Necesario para el orden natural*, sino que es necesario para el hombre». (*Dios*…, P. 239); cf. mis notas 1 y 13 (*ad fin*.). <<

[16] No parece referirse aquí Kant a la Tercera Persona, sino a la Divinidad santa en cuanto tal. (*Vid. infra* XXI,29 y la nota 52). <<

[a] En el texto: «es». <<

[17] Los ídolos serían *entes rationis ratiocinantis*, mera apariencia producida por el «desvarío supersticioso de querer congraciarse con Dios mediante acciones que cualquier hombre puede hacer, sin que él deba —y esto es lo importante— ser un hombre bueno» (*Die Religion*…, VI,174). Por el contrario, la idea de *un* Dios (en la que lo que cuenta es justamente la unicidad, no la *Dasein* de éste: pretender tener experiencia de la existencia de Dios serla, justamente, fanatismo; *vid. infra* XXI,74), expresa un *ens rationis ratiocinatae*: un producto *necesario* de la razón (cf. *KrV*, B 383/A 327 y también *infra* XXI,63). Para la distinción entre los dos tipos de *entes, vid. supra* mi nota 98 de la segunda parte. <<

[18] Kant ha contestado a la pregunta que hace en este pasaje: tal Dios sería considerado como un *déspota* (ver nota 52 de la segunda parte). Con relación a la famosa sentencia hobbesiana (*De Cive; Epist. Ded*. al Conde de Devon) —y que Kant va a repetir en relación con un tema más doméstico: las luchas entre Lampe y la cocinera; *infra* XXI,121— es conveniente conectar este punto con *Die Religion*…, donde Kant compara el estado de naturaleza ético con el jurídico, citando expresamente a Hobbes *«status hominum naturalis est bellum omnium in omnes»; (De Cive* I, § 12). Los hombres corrompen mutuamente su disposición moral; de ese estado se saldría por la idea de una «república universal según leyes de virtud» (VI,98). Las alusiones de Kant a Hobbes son

interesantes por mostrar que, por debajo del materialismo de este último (que tanto parece asustar a manualistas tradicionales), corre la fuerte savia de la teología (protestante, sobre todo), como han visto muy bien J. Bronowski y B. Mazlish: «Puede que la teoría hobbesiana de la naturaleza humana emanara también de la teología, con su insistencia en la naturaleza malvada y el pecado original del hombre». (*La tradición intelectual de Occidente*. Norte y Sur. Madrid, 1963; p. 263, n. 15). Un Dios creador, juzgado por sus meras obras, tendría, en efecto, un entendimiento infinito, pero, habiendo entregado a los hombres a la naturaleza o establecido la salida de ella por temor o promesa, sería un sátrapa oriental, no desde luego el *complexas* de leyes morales: el Dios de los hombres libres. <<

[a] Esto último, adición posterior. <<

[19] La cita, que se repetirá frecuentemente en los últimos apuntes, procede del discurso de San Pablo en Atenas: «porque en Él vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: "porque somos linaje suyo"». (*Act*. 17,28). En lugar de «movemos», Kant emplea *weben* (lit.: «tejemos», «urdimos», aunque poéticamente puede usarse como «nos movemos»). <<

[a] Margen inferior. <<

[20] Probable alusión al poema *Mein Glaube*, de las *Positivtafeln* de Schiller:

> «Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
> Die du mir nennst. —Und warum keine?—
> Aus Religion».

(«¿Qué religión profeso? Ninguna de las que me nombras. ¿Y por qué ninguna? Por Religión»). La fuente de esta profunda idea (presente también en *Die Religion*…) se encuentra seguramente en *Nathan der Weise*, de Lessing. <<

[b] La página XXII,62 concluye con una nota de Kant, de la cual no hay asterisco de referencia en el texto principal: «* El concepto de un creador del mundo (*Demiurgus*) no contiene el de un ser único, tal como [en cambio, el de] un espacio, un tiempo y una permanente actividad [*Wirksamkeit*] en ellos; pues, [aun] de acuerdo con la hipótesis *de pluralitate mundorum*, la singularidad del espacio y del tiempo seguirá siendo adecuada a un predicado tal, pero la ilimitada *totalidad* (*omnitudo*) según conceptos, a saber: que nada exista fuera de ella, exige (*per principium contradictionis*) la imposibilidad de lo contrario.» <<

[a] En corchetes en el original. <<

[21] De nuevo. Kant parece aludir a Schiller: «"Gott nur sieht das Herz". —Drum eben, weil Gott nur das Herz sieht. / Sorge, dass wir doch auch etwas Erträgliches sehn». «"Sólo Dios ve el corazón". —Y precisamente porque sólo Dios ve el corazón / cuida de que también nosotros veamos algo que nos sea tolerable». (*Inneres und Äusseres*: dístico de las *Positivtafeln*). La interiorización de Dios es ya patente, en este pasaje; Kant llegará a hacer de la religión un asunto de conciencia moral (*vid. supra* XXI,81). <<

[22] La posición kantiana con respecto a toda revelación es absolutamente tajante: «Dado que la idea de divinidad yace meramente en la razón, pretender sentir el influjo inmediato de esa divinidad, en cuanto tal, es una pretensión que se contradice a sí misma». (*Der Streit*…, VII,57-8). La Biblia misma merece ser conservada sólo en cuanto apoyo de la religión (como andaderas), pero deber ser considerada únicamente «*como si [gleich als ob*] *fuera una revelación divina*» (*ib*. VII,65). <<

[23] Kant se refiere a la *teleología rationis humanae* en un importante pasaje de la *Arquitectónica* de la primera *Crítica*, al hablar del *conceptus cosmicus*: aquello que a todo hombre interesa necesariamente, y que viene personificado en el ideal del *filósofo*. En este

sentido sería la «filosofía la ciencia de la relación de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana». (*KrV*, B 867/A 839). Cuál sea la determinación esencial del hombre lo ha expresado Kant de modo admirable, estableciendo así el lema del naciente idealismo (sobre todo en los amigos Hegel, Hölderlin y Schelling): «El reino de Dios sobre la Tierra: éste es el destino último y determinación [*Bestimmung*] del hombre. Deseo. (Que venga tu reino)» (*Refl*. 1396; XV,2-608). <<

[24] En contraposición con la matemática, que puede construir en la intuición sus conceptos, «la filosofía se refiere solamente al concepto del ser en general… y no puede, por consiguiente, hacer intuibles sus conceptos. Pero precisamente por ello se refiere también a objetos independientes de las condiciones de la intuición» (*Refl*. 5277 (probabl. 1776) XVIII,141). Comparando la última frase de esta cita con el pasaje comentado, puede apreciarse la evolución surgida por el pensamiento kantiano por lo que respecta al noúmeno. Lo que ahora aparece como Objeto (no como «objetos», lo cual infringiría las dos exigencias kantianas de unicidad y autoafección) es la razón misma haciéndose a sí misma como ideas: la idea una de Dios y la idea una de mundo; tensión entre espontaneidad y receptividad. La razón *es* esa tensión: el Ser en general es mi incesante (y vano: en esto se distinguiría Kant de Hegel, quizá) hacerse: autoconciencia. <<

[a] Margen superior. <<

[b] Adición posterior. <<

[25] *Vid*. al respecto el epigrama de Schiller, *supra*, nota 6. El joven Hegel se levantará como un rayo frente a esta fe teórica de Kant, en pasajes que unen la belleza de la expresión al rigor del concepto: la religión racional kantiana sería meramente *positiva*, «en la cual lo originariamente subjetivo existe únicamente como algo objetivo». (*Esbozos sobre religión y amor* (1797-8). En *Escritos de juventud*. Ed. J. M. Ripalda, p. 239). Los mandamientos morales

no serían sino la exigencia de defender una unidad puramente teórica, vacía, frente a los impulsos. Por el contrario, «la religión es uno con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces, vemos solamente a nosotros mismos en él y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender» (*ib.*, p. 243). Hegel pide realizar el Reino de Dios sobre la tierra (*vid. supra*, nota 23), y *ahora*. Pero para ello hay que pasar de la razón a la vida, de la abstracta idea de «república universal» a la idea de pueblo [*Volk*]: del Yo al Nosotros. <<

[a] Lit.: *derselben*; podría referirse también a *Substanz* <<

[a] Primera versión; «aquella». <<

[26] Para el éter —y ése era el único caso—: «a posse ad esse valet consecuentia» (XXI,592; línea 7). Ese concepto era *inventado* en favor de la experiencia (aunque no ciertamente como cosa hipotética, según pretende ahora Kant), pero sólo porque era la realización proyectada de la posibilidad de la experiencia misma como experiencia posible: la transición [*Übergang*] entre forma suprema de la unidad de la experiencia (el «yo pienso») y las formas de la intuición (especialmente, el espacio). En este caso, el éter era dado (construido *a priori*, sobre el juego de las fuerzas motrices) en favor de la experiencia; aquí. Dios es una idea producida necesariamente por la razón en favor de la consideración del imperativo como mandamiento. El carácter de la demostración es, en ambos casos, indirecto; pero, así como el éter conquistaba un valor *objetivo* (acabará configurándose como *el* Objeto), aquí la idea-Dios no puede tener sino un valor *subjetivo (tanquam)*, desde el momento en que es proyectada como *espontaneidad* pura: convertir esa idea en *existente* sería cosificarla (aunque fuera como «cosa en sí»). Paradójicamente, es la extrema pureza con que Kant se forja la idea-Dios lo que le obliga a negar su existencia: pues, ¿cómo podríamos tener enfrente [*Gegenstand*] a Dios? Esta idea no puede pasar al ser; pero si puede realizar la

transición del *deber* al *poder*. La ley moral se alza sobre todos los obstáculos (incluyendo el peligro de perder la propia vida); y eso todo *hombre* lo reconoce: «El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad» (*KrV*, V,30). Dios es la personificación de ese «tener conciencia»: la invocación constante a ser libres. <<

[27] Kant cita aquí implícitamente a S. Pablo, *Filip*. 2,10: «para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los ciclos, en la tierra y en los abismos». Es interesante advertir que Kant cubre con un «etc.» la mención de «lugares» distintos de la tierra. San Pablo, a su vez, cita también implícitamente a Isaías 45,23b (24 en la vers. de Nácar-Colunga): «[Habla Yavé] Doblárase ante mi toda rodilla y por mi jurará toda lengua». Si no fuera por el «etc.», podría pensarse que este segundo pasaje es más adecuado para los propósitos de Kant: 1.° porque así se evita la alusión al nombre de Jesús (al filósofo le interesa aquí la pura —no histórica— idea (de) Dios); 2.° porque la veracidad (y, por ende, el juramento) constituye para Kant el atributo primero de la ley moral (*vid. infra*, nota 31). S. Pablo cambia sutilmente «jurará toda lengua» por «toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (*Filip*. 2,11). <<

[28] Este es el único respecto en que interesa a Kant el concepto de Dios, que «no es un concepto especulativo, sino moral; no en relación con la naturaleza, sino con el interés —y, ciertamente, con el interés moral— del hombre» (*Refl*. 6142; XVIII,467). *Vid. supra*, nota 15. <<

[a] Margen izquierdo. <<

[29] La sentencia latina («decir siempre: viví para este día») recuerda fuertemente a Horacio (*Ep*. 1,4 (*Ad Albium Tibullum*) 13-16): «Cree que cada instante debe ser el postrero de tu vida. Y con eso más grato parecerate siempre el que le siga. Cuando reírte quieras, ven y verás lozanas mis mejillas, como una res cebada,

de la manada de Epicuro digna [*Epicuri de grege porcum*]» (Ed. J. Burgos. Madrid, 1823, p. 60-1). Sin embargo, Kant no consideraba al epicureísmo como un vulgar hedonismo instintivo, como prueban numerosos pasajes de la segunda *Crítica*, llegando incluso a admitir que «la elección más prudente [*klügste*] de un epicúreo razonable que meditase [*nachdenkenden*] sobre el mayor bien [*Wohl*] de la vida recaería en la buena conducta [*Wohlverhalten*] moral» (*KrV*, V,88). Encontramos un pasaje aún más rotundo en la *Metafísica de las Costumbres*. Debe haber, piensa Kant, como complemento de la salud moral, que es siempre sólo negativa (ascética moral), algo que garantice el goce de la vida «y, sin embargo, sea moral [*moralisch*]. Tal es el corazón siempre alegre, según la idea del virtuoso [*tugendhaften*] Epicuro» (§ 53; VI,485). Una vida puramente instintiva y entregada al goce del presente sería el ideal, más bien, de los cínicos: la «simplicidad natural», siendo el medio de alcanzarla el «común entendimiento humano» (*KpV*, V,128, n.). Podría pensarse, especialmente, en Aristipo de Cirene (ver Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*. L. II; Espasa Calpe. B. Aires, 1942[2]; 1,86-98). Sobre Epicuro, *vid*. P. Aubenque, «Kant et l'épicurisme», en *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*. París, 1969, p. 293-303; para un buen estudio general, *vid*. C. García Gual, *Epicuro*. Alianza. Madrid, 1981. <<

[a] Nueve líneas mis abajo. <<

[30] En el escolio de la sección IV de la *Diss*., Kant se había ya aventurado a «alargar el pie» más allá de los límites convenientes a la metafísica, conjeturando que, si la mente puede ser afectada por las cosas exteriores, es porque «se halla sustentada por la misma fuerza infinita del Uno (*ab eadem Vi infinita Unius*)», y que a ello se debería que, *qua* correlato en el mundo sensible, el espacio pudiera ser denominado «OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON». Pero en seguida aparta su nave de la alta mar de esas «indagaciones místicas», para no caer, como Malebranche, en el «*nos omnia in-*

tueri in Deo» (11,409-10). En estos pasajes del *O. p.* Kant atribuye esta sentencia, como es sabido, a Spinoza. Y aunque llame a éste «fantaseador» y tenga su idea por *conceptus fanaticus*, no deja de haber una cierta concomitancia entre el éter (espacio realizado) y la idea de un Dios extenso infinito. También Kant bordeaba el misticismo, como probó convincentemente D. Mahnke en su importante ensayo *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz and Kant*. «Blätter f. d. Phil.» 13 (1939) 1-73. Especialmente, p. 47: «El espacio es siempre para Kant el símbolo intuible de la omnipresencia divina: la esfera infinita, que en ninguna parte tiene una delimitación periférica y puede estar concentrada en todas partes en su esencia total [*ganzen*]». Sabemos por Warda (*Kants Bücher*, p. 35) que Kant tenía el *Enchiridion Metaphysicum* de H. More (sobre las coincidencias de este con Kant, *vid. supra*, nota 27 de la primera parte). Kant se referirá, al final de *O. p.* (y de su vida consciente) al místico *Totum Unicum*: «Un sistema que es Uno y Todo, SIN AUMENTO NI MEJORA» (*infra* XXI,8): allí donde lo sensible y lo inteligible se interpenetrarían. Por lo demás, la idea de la unidad sensible como producida por fuerzas que mueven *virtualiter* recuerda claramente a la *intima praesentia virtualis Dei* newtoniana (*Opticks*. *Qu*. 28. *Opera*. IV,238; cf. también carta cuarta de Clarke a Leibniz, § 9. Ed. Alexander, ya cit., p. 47). <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen superior derecho. <<

[31] En el Decálogo no se halla, en verdad, la prohibición como tal, sino: «No testificarás contra tu prójimo falso testimonio» (*Ex*. 20,16). En cualquier caso, hallamos aquí la prueba de la falta de interés que, en el respecto puramente moral, tienen los libros revelados para Kant (sobre el valor meramente auxiliar de la Biblia, *vid. supra*, nota 22). Por ello, el octavo y el cuarto mandamientos (y presumiblemente también el séptimo, en su versión mosaica) son relegados a máximas que no expresan «genuinos

deberes coercitivos». Por el contrario, «No mentirás» se sigue *inmediatamente* del concepto del deber, como prueba el *Catecismo moral kantiano*: «[Habla el *Schüler*] No debo mentir, por grande que sea la ventaja para mí o para mi amigo. Mentir es algo infamante [*niederträchtig*]y hace al hombre indigno de ser feliz. Se trata aquí de una obligación incondicionada en virtud de un mandato (o prohibición) de la razón, al cual debo obedecer: ante él deben enmudecer todas mis inclinaciones». A continuación, el maestro pregunta cómo se llama esa necesidad implantada por la razón en el hombre. Respuesta: «Se llama deber» (*Met. d. Sitten*. VI,481-2). Más aun: la religión misma se reduce a la «santidad de las promesas y veracidad» (*infra* XXI,81). Es interesante hacer notar que, aunque Hume veía en la promesa algo surgido de las convenciones humanas (*Tr*. III,II,5; ed. cit., p. 748), hacía de ella «la sanción originaria de la función de gobierno, y fuente de la obligación primera de obediencia» (*ib*. III,II,8; p. 779). Con alguna mala intención, cabria sospechar del valor ideológico de la religión-moral kantiana (frente a la palmaria «claridad» de Hume). Sobre la ideología kantiana, *vid. C*. Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofía*. Argalia. Urbino, 1969, obra a veces simplista y esquemática, pero que no deja de ser estimulante, al menos como reactivo. En definitiva. Nácar y Colunga, editores de la Biblia (B. A. C. Madrid. 1958) comentan así *Ex*. 20,16: «La administración de justicia es esencial a la paz de la sociedad, y, como en gran parte se apoya sobre el testimonio de los testigos, es para ella necesario que los testigos sean veraces» (p. 93). Sobre la mentira, cf. también *Verkündigung des nahen Abschlusses*… VIII,421-2, y el opúsculo *Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. VIII,425-30. <<

[c] Kant repite aquí innecesariamente, «al cual cada uno», como si fuera a completar «debe obedecer». <<

[d] Margen inferior. <<

[32] Contra los moralistas ingleses (Hume, entre ellos) que hacían del principio de simpatía el fundamento de la convivencia humana, Kant va a rechazar tal principio sobre la base (que no deja de ser interesante) de que no *puede* ser ordenado. Esto puede significar, desde luego, un deseo de dominio de los Instintos por parte de la razón, pero también (sin contradecir lo anterior) Introduce la sospecha de que no hay algo así como una naturaleza humana inmutable —ideal ilustrado— en la cual se pudiera confiar ingenuamente (como la «mano oculta» de A. Smith o el equilibrio de intereses de Mandeville). La diferencia entre lo que el hombre hace y lo que *debe* hacer permite la aparición de la *historia*, concretada en Kant en el progreso del género humano, que sólo por educación puede lograrse: la *legalidad* permite que, en su seno, brote la *moralidad*; ese progreso debe mostrar: «no un *quantum* siempre creciente de *moralidad* en la intención moral [*Gesinnung*], sino un aumento de los productos de su *legalidad* en acciones realizadas conforme al deber, *cualesquiera que sean los impulsos motores* [*Triebfeder*] que las ocasionen» (*Der Streit*… VII,205; subr. mío). Para ello no valdría el amor, que «es un asunto de la sensación, no de la voluntad; yo no puedo amar porque así lo quiera [*will*], y menos aún porque deba [*soll*] (ser obligado a amar), así que un deber de amor es algo absurdo [*Unding*]. La benevolencia… puede empero, en cuanto acción, estar sometida a la ley del deber» (*Met. der Sitten*. VI,401; compárese la última frase con el agudo epigrama de Schiller, *supra*, nota 6). Claro que Kant no entendía por «amor» lo mismo que el fogoso y joven Hegel (*vid. supra*, nota 25). El amor es para Kant un sentimiento [*Gefühl*], y éste, «sea despertado por lo que se quiera, es siempre algo físico [*physisch*]» (*ib*. VI,377). <<

[a] Lit.: *der Regel die dem Subject zum G. macht*; la Ac. propone añadir «Dios» y leer «G.» como *Gesetz*. Pero Mathieu, p. 319. n. S, aun siguiendo esa lectura, sugiere también otra: leer «G.» co-

mo *Gegenstand*, cambiando *dem* por *das*. Así sería: «la regla que hace del sujeto un objeto». <<

[b] Margen inferior. <<

[33] *Est Deus in nobis* es justamente la contraimagen de las sentencias paulinas («en Dios somos…»; *vid. supra*, nota 19) y malebranchiano-spinozista-lichtenbergiana («intuimos todo en Dios»: *vid. supra*, notas 9 y 30). Kant procede a una inmanentización de Dios, que él acerca al gran poeta Lucano («Júpiter es todo lo que en ti actúa»; *vid. infra*, nota 106). Como señala J. Kopper: «La filosofía trascendental conoce la prueba de Dios, pero no como una sustancia perfecta, sino que se trata más bien de la experiencia de la presencia de Dios como fundamento en el darse de un mundo que es mero fenómeno. Pero tal experiencia es ser hombre» (*Kants Gotteslehre*; «Kant-St.» 47 (1955-6) 59). La palabra clave es, aquí, «experiencia». Experiencia de la Divinidad como tal no puede darse: sería fanático (Cortina ha visto bien este punto; *Dios…*, p. 133). Lo que si tenemos es experiencia de la ley moral en nosotros y, a través de esa ley, fingimos, por analogía (*als ob*), un fundamento de determinación de tal ley, *en favor* de su aplicación al mundo. A pesar de todo, hay que reconocer que Kant (como ya en 1770) se atreve a veces a alargar *pedem aliquantulum* en el misticismo (ver nota 30), y habla de una *omnipraesentia virtualis*, pero que no serla Dios, sino el «Hombre interior» (*infra* XXI,37 y 118), que poco tiene que ver, ciertamente, con el agustiniano. Sobre el «Dios en nosotros», cf. *Der Streit…* VII,48: «El Dios en nosotros es el intérprete [*Ausleger*] mismo, porque nosotros no comprendemos sino a aquél que nos habla por nuestra propia razón; la propia razón habla con nosotros». *Vid.* también *Über das Misslingen…* VIII,264. <<

[a] Margen superior. <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[34] Encontraremos posteriormente distintos títulos de la obra póstuma, que *no* sería distinta a la «vieja» *Transición*, sino que la englobaría sistemáticamente: *von oben herab*. Es posible que ningún título sea tan sugerente como éste, que representa, a mi ver, no sólo a *O. p.*, sino al entero quehacer de Kant, cuyo lema podría ser: «nil actum reputaos, si quid superesset agendum» (*KrV*, B XXIV). Sobre la filosofía trascendental como sistema de transiciones, *vid*. H. Knittermeyer, *Der «Uebergang» zur Philosophie der Gegenwart*. «ZfphF». I (1946) 266-87 y 521-40. <<

[a] Se sobreentiende (y así estaba en una versión anterior) *Götzen*, sc.: «ídolos». <<

[35] El Objeto supremo es el Reino de Dios sobre la tierra (ver *supra*, nota 21). Del potencial revolucionario de esta idea era muy consciente el joven Hegel, que exhortaba así a Schelling: «¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano!» (Carta a Schelling de enero de 1795; en *Escritos de juventud*, ed. cit. p. 56), y que veía en «el sistema de Kant y su último perfeccionamiento [alusión a Fichte, lo cual no habría gustado al viejo filósofo, F. D.]… una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos». (Carta a Schelling de 16 de abril de 1795; en ed. cit., p. 61). Era la aurora (o así se creía) de un mundo nuevo, que Kara había descubierto, pero en el cual seguramente no reconocería su huella. Un mundo, por lo demás, bien distinto del descrito con sombríos tintes por Lacorte (*vid. supra*, nota 31 *and fin*.), pero que igualmente podría considerarse con derecho a mostrar la impronta kantiana. <<

[a] El antecedente femenino sólo puede ser *Vernunft sc.*: «del querer de la razón.» <<

[a] Según Reicke —y con más sentido— hay que leer «segundo». Ciertamente, Kant parece hablar aquí sólo del mundo, en los respectos cuantitativo y cualitativo. <<

[b] Claramente, es el mundo el subordinado a Dios, y no al contrario. Salvo que Kant entienda algo más sutil, al introducir el matiz «en existencia». <<

[a] Angulo derecho del margen. <<

[36] Jonas Ludwig von Hess (1756-1823), matriculado en la Facultad de Medicina de Königsberg en octubre de 1800 (XIII,522). Ver su adulatoria carta a Kant (se pone a su incondicionado servicio) de 4 de febrero de 1801 (XII,334). <<

[37] Chr. J. Kraus (1753-1807), discípulo y amigo de Kant (era profesor de Filosofía práctica en Königsberg) y que se hallaba filosóficamente distanciado, por esas fechas, del filósofo. Su inclusión en una lista de comensales puede indicar un deseo de reconciliación. <<

[38] Johann Schultz (1739-1805), profesor de matemáticas y predicador áulico, fiel discípulo y comentarista de Kant, el cual sólo confiaba de verdad en él, pero que (o, más bien, *porque*) tenía escaso valor como filósofo. Cf. De Vleeschauwer. *La ded. tr.*, t. III. <<

[39] Karl Ludwig Poerschke (1751-1812), profesor de Poesía en Königsberg. Kant utilizó un poema suyo en conmemoración del cumpleaños de Federico Guillermo III (3 de agosto de 1801), como cubierta del legajo XI. <<

[40] Kant llamaba amigablemente *Copian* («Diácono») a Wasianski, el conocido albacea testamentario del filósofo que nos dejó puntual noticia de los últimos años de éste. Su intervención en la suerte del *O. p.* fue decisiva. Ver mi *Estudio introductorio*. <<

[b] Verbo en plural, en el orig. <<

[41] La introducción en esta frase del reflexivo *sich* la convierte en algo tan difícil de traducir como incitante es la idea que (creo)

intenta expresar Kant. Si hubiera escrito: *der sich die Vernunft/t selbst macht*, tendríamos que «El (Dios) se hace la razón misma». Tendríamos así un trasunto de la hipóstasis plotiniana. Pero Kant mantiene el acusativo *den*: la razón se hace a sí misma *al hacer* la idea-Dios. Como señala Daval: «La idea brota de la razón gracias a un desdoblamiento, a una reflexión de esta razón sobre sí misma. La razón pensante se hace, por la idea, objeto pensado» (*La mét. de Kant*, p. 185-6). Más aún: la razón no es sino este hacer(se), al igual que la *physis* (si se acepta la interpretación heideggeriana) es la presencia que da a ver y se agota (y oculta) en lo presentado. Kant quería decir algo así como: *la razón (se) hace (en) la idea*: se pone a sí misma como idea, de modo análogo a como el entendimiento se pone a sí mismo como intuición pura (autoposición sintética). De esta forma es posible entender la audaz afirmación kantiana: «las ideas son imágenes (intuiciones) creadas *a priori* por la razón pura… a partir de lo cual nosotros nos hacemos (a) Dios [*wir uns Gott machen*: otra expresión de fecunda ambigüedad, F. D.]» (*infra* XXI,51). De no ser así, habría que reconocer que Kant acaba admitiendo la intuición intelectual (como Fichte). Pero las ideas (*prototypa*) no existen, ni en este mundo ni en otro (según creo, contra Daval, *op. cit.*, p. 375), ni engendran nada: son la expresión de la unidad (identidad) en la diferencia, el reconocimiento de la propia razón en su apuesta por la razonabilidad del mundo. Y esto sigue siendo «kantiano», a pesar de la audacia de las expresiones ahora usadas, audacia un tanto ingenua, quizá, para demostrar a los disidentes que él también sabía emplear su lenguaje (hipótesis de Adickes (p. 660) que estimo muy probable). Kant ha sabido formular con entera claridad esta concepción fundamental al menos en un pasaje (XXI,21, último párr.: «somos subjetivamente autocreadores de los objetos pensados»). <<

[42] Sobre la naturaleza como déspota, *vid. supra*. nota 112 de la segunda parte. Kant ensombrece aquí las tintas (la alusión pri-

mera es a Hobbes; ver nota 18 de esta parte) a fin de mostrar que por el argumento fisicoteológico sólo se alcanzaría el concepto de un demiurgo, también él despótico (ver nota 52 de la segunda parte). De este modo, sólo queda la prueba moral de la «existencia» de (la idea) Dios. A pesar del aparente tono «darwiniano», la *struggle for life* que aquí se nos presenta es puramente destructora, sin selección del mejor adaptado. En realidad, Kant ha tomado este apocalíptico cuadro de la *Histoire Naturelle* (1794-1804) de Buffon: según el gran naturalista, si el hombre no se une *contra* la naturaleza, ésta «vuelve a tomar sus derechos, deshace las obras del hombre, cubre de polvo y moho los más fastuosos monumentos, los destruye con el tiempo, y no le deja sino la amargura de haber perdido, por su culpa, lo que sus antepasados habían conquistado por sus trabajos» (Cit. en D. Paccino, *El embrollo ecológico*. Avance. Barcelona, 1975, p. 273, n. 74). Ciertamente, esta elección entre los hombres o la naturaleza suponía una lógica reacción contra un cierto romanticismo de *bon sauvage* (la Naturaleza sagrada, misteriosa, etc.), que ha perdurado hasta hoy, y que Marx y Engels critican en *La ideología alemana*: «…!… Coloridas flores…, altos y orgullosos robles…, su crecimiento y su floración, su vida es su liberación, su dicha…, una incontable muchedumbre de pequeños animales sobre la pradera… el alegre tropel de los potros». («Los Anales renanos» o «la filosofía del verdadero socialismo. B.»; Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 566), para fustigarlo a continuación con fuerte sarcasmo, que recuerda a Buffon y Kant: «"El hombre" podría ver, además, en la naturaleza multitud de cosas, por ejemplo, la más grande competencia entre plantas y animales: cómo, por ejemplo en el reino vegetal, en su "bosque de altos y orgullosos robles", estos altos y orgullosos capitalistas roban los medios de sustento a los pequeños arbustos y cómo éstos podrían exclamar: *Terra, aqua, aere et igni interdicti sumas»* (*ib*., p. 567). En todo caso, es la idealista escisión entre naturaleza y libertad la que hoy podría considerarse falsa.

La naturaleza es tanto el seno de todos los males como el *lugar* posible, y posibilitante, de la liberación del hombre. <<

[a] Lit.: *nicht so wohl… als*. El sonido parece pedir la supresión de *nicht*. <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[a] Adickes propone leer «objeto». <<

[a] Margen superior, ángulo izquierdo. <<

[43] Este es un posible índice del *Sistema de la razón pura*, con que el anciano Kant quería coronar su actividad filosófica: establecer un «diccionario completo» que en 1781 aparecía como algo «no sólo posible, sino también fácil de llevar a cabo» (*KrV*, B 109/A 83). Ahora, y seguramente deseoso de contestar al «insolente» Fichte, que había publicado en 1794 un *Fundamento de toda* [*gesammten*] *la Doctrina de la Ciencia*, Kant intenta abarcar una tarea que se revela como ingente y para la que ya no tiene fuerzas. Adviértase que las distintas transiciones muestran el camino real cronológicamente seguido por Kant, y que he intentado reflejar en las partes en que he dividido la obra póstuma. Ahora, en la «posición suprema», intenta proceder Kant *sintéticamente por conceptos* (tarea (¿nueva?) de la filosofía trascendental): *von oben herab*. Pero lo que enlaza bajo el Sistema de las ideas no son sino fragmentos inconexos. <<

[a] Margen derecho. <<

[b] Adición propuesta por Adickes. <<

[a] La frase empieza con una palabra borrosa ilegible. <<

[44] Kant alude aquí al ideal del filósofo: la serenidad. P. Czygan, *Wasianski's Handexemplar seiner Schrift: «Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren»* (1892, p. 129; cit. en XXII,794) nos dice que, según Wasianski, el profundo sueño del filósofo nunca se vio turbado por preocupaciones ni dolores, sin que le despertara tampoco el fragor de la tormenta; a continuación, Wasianski cita estos versos, sin que pueda saberse —dice Czygan— si fueron

utilizados por el diácono o por Kant mismo. La cita (completa) es de Estado, *Thebais* 2,40: *Stat sublimis apex ventosque imbresque serenus despicit / Sapiens videt altos sub pedibus nimbos et rauca tonitrua pulsant*. («Sublime está la cumbre, mira serena los vientos y lluvias; bajo sus pies altivamente considera los nimbos elevados y los roncos restallantes truenos»). Kant parece citar de memoria, cambiando el final: *calcat* (sería: «y desprecia los roncos truenos»). <<

[*] La relación lógica es la de identidad y diferencia; la real, la de acción y reacción, en vista de la causalidad de los sujetos. <<

[45] El *Vniversum* contiene a Dios y al mundo (*infra*, XXI,22). Desde luego, entre ambos «seres» (si así puede denominarse a una *Erdichtung* de la razón) no puede haber interrelación física. Sin embargo, yo no puedo pensar una idea sin pensar al mismo tiempo la otra, aunque la una no se sigue analíticamente de la otra, sino *a través* del sujeto-cópula. El mundo obra causalmente sobre el sujeto en el sentido de que éste actúa (razón técnico-práctica) *como si* el imperativo fuera un mandamiento: son dos contrarios en un juicio disyuntivo (*supra* XXI,11), sustentado por la actividad de la idea-Hombre. No se trata de una relación objetiva, sino subjetiva (*infra* XXI,22). De aquí que, como dice Daval: «La identificación otras veces establecida por Kant entre conocimiento lógico y conocimiento analítico pierde el sentido que antes tenía» (*La mét. de Kant*, p. 380). La correlación es lógica y, al mismo tiempo, real (pero no fáctica); proceder sintético de la razón por meros conceptos (filosofía trascendental): «el *Opus postumum* presupone, por no decir más, la existencia de relaciones lógicas pero sintéticas» (*ib*.). <<

[46] Una estofa (no una materia) *pensada* en favor del cierre del sistema, de modo análogo a como el éter era una estofa *inventada* en favor de la experiencia como un todo. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[b] Laguna en el original. <<

[a] Lit.: *Spinoza's transscendentaler Idealism der*. (Seria, pues, «de Spinoza que»). El sentido pide la supresión de ese pronombre relativo. <<

[47] Para la referencia a Enesidemo *vid*. Adickes, p. 621 y sigs. y *supra*, nota 26 de la tercera parte. <<

[a] Margen superior. <<

[48] La posición suprema es, pues, la *razón libre* (*infra* XXI,25) *existente en el mundo*; «el hombre que, como ser natural, tiene con todo al mismo tiempo personalidad» (*infra* XXI,31). Rousset ha expresado este punto con brillante fórmula: «la fe kantiana no es un movimiento de confianza en vista de alguna realidad exterior, sino confianza en sí misma: fidelidad para consigo misma de la razón libre» (*La doctr. kant*., p. 546, n. 51). <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[49] Cita, de nuevo, de memoria. Se trata de Juvenal (*Sal*. VI,223): *Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. («Esto quiero, así lo mando; esté la voluntad en lugar de la razón»). Este autor había sido ya citado en la *Metodología de la razón pura práctica* (V,159), en versos que resumen el ideal de dignidad kantiano: *Summum crede nefas animam praeferre pudoris / El propter vitam vivendi perdere causas* («Cree siempre que es la suprema injusticia el preferir la vida al honor / y por amor a la vida perder lo que hace digno el vivir») (*Sal*. VIII,83-4). Kant ha tomado la sentencia primera ¡del «materialista» Hobbes! (*vid supra*, n. 18), que en *De Cive* II,XIV la cita con la modificación *stet*, en vez de *sit*. <<

[a] Este último párrafo, al final de la página y escrito de abajo a arriba. <<

[*] Como se encuentra, por ejemplo, en el Decálogo. <<

[*] Una demostración o prueba es indirecta cuando, de la consecuencia de aquello que debe ser probado, se infiere apodícticamente el fundamento. <<

[a] Kant no señala referencia en el *Corpus*, pero posiblemente sea éste el lugar apropiado. <<

[a] Tachado por Kant: *Product der A*. Entiendo, con Mathieu: *Anschauung*. <<

[50] El símil del árbol recuerda la concepción de la primera *Crítica*: «dos troncos del conocimiento humano… surgidos quizá de una razón común, pero desconocida para nosotros» (*KrV*, B 29/A 15). Esos dos troncos (sensibilidad —receptividad— y entendimiento —espontaneidad—) son ahora proyectados en dos ideas originarias de la razón (¿la raiz desconocida?): mundo y Dios, naturaleza y libertad, no referidos meramente al conocer humano, sino a la vida entera del hombre *en* el mundo. Lo que antes había sido establecido analíticamente (metafísica) se considera como surgido ahora a través de la cópula-Hombre (sintéticamente: filosofía trascendental). Por eso, en esta misma página se dice: «Transición de los pr. metaf. a la filos, trasc.» <<

[a] Al margen; segunda versión. <<

[b] Margen superior. <<

[51] Recordando la terminología cartesiana, diríamos que la *realitas obiectiva* de Dios es la pura espontaneidad; la del mundo, pura receptividad; la del hombre, una espontaneidad *de* o *para* [*zu*] la receptividad. En este plano, obviamente el hombre no puede conectar Dios y mundo. Es, en cambio, por su *realitas formalis* por lo que el Hombre se constituye en *locus* de las dos ideas (*vid. infra* XXI,37). Como señala Daval: «La idea de Dios y la del mundo son las más importantes si se las considera como productos pensados. La idea del Hombre tiene la primacía si se ve en la idea, sobre todo, una actividad pensante» (*La mét. de Kant*. p. 381). <<

[a] Adición de Reicke. <<

[*] La expresión «*como* mandatos divinos» puede significar aquí *tanquam* «(a manera de)», o también *ceu* («como», d[ados][b] abso-

lutamente). <<

[b] En el original, sólo la inicial *g*. Reicke completa *gegeben werden*. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[52] Es una persona triple, en cuanto que se la considera en los tres respectos ya conocidos: Ente supremo. Suprema inteligencia. Bien Supremo. Ver *supra*, XXII,60 y nota 16. <<

[53] No puede nacer ni perecer porque, en el fondo, *no existe*; la(s) estofa(s) cósmica(s) —en definitiva, sólo es una: el éter— son inventadas (constructos) en favor de la experiencia. Kant abandona la imaginería cosmogónica de 1755 para ocuparse de la *cosmología*; ¿cómo es posible que «haya» algo así como «mundo»? En definitiva el «mundo» es la ocasión (técnica de la naturaleza) del despliegue de la razón técnico-práctica. Es la constante negativa a unir esta razón con la ético-práctica (salvo en la idea-Hombre) lo que, entre otras cosas, separa a Kant de Fichte. <<

[54] La aparentemente enigmática alusión a Dido puede estar quizá conectada con el poema homónimo (versión libre del libro IV de la *Eneida*) de Schiller, y especialmente con su hermoso final (estofa 128):

> «Sie sagt's und löst die Locke; schnell entflieht
> Der Wärme Rest, und in die Lüfte rinnt das Leben».

El calor engendra el sentimiento vital: *anima (vid. infra* XXI,118), y mantiene unidos los miembros, disipándose con la muerte. Así, habría tres principios: el *spiritus* (en los hombres, en el mundo y aun en los animales: *spiritus intus alit*), el *anima*, y la *mens*: voluntad libre. Kant identifica a veces, con todo, *spiritus* y *mens* (cf. *Refl*. 1531; XV,2-960). Ver *Infra* XXI,34. <<

[55] *Act*. 17,28. *Vid. supra*, nota 19. <<

[56] El mundo es denominado naturaleza cuando lo consideramos como un todo dinámico. La «naturaleza *substantive (materialiter)* (es) el compendio de fenómenos, en la medida en que, me-

diante un Principio interno de causalidad, están omnímodamente conectados» (*KrV*, B 446/A 418, n.). La alusión, en nuestro texto, a *universum* es equivoca. Ese término debería designar más bien el Todo sistemático (dios. Mundo, Hombre); ver *supra*, n. 45. <<

[57] La arquitectónica es el arte [*Kunst*] de los sistemas. En cuanto tal, su construcción es debida a la razón técnico-práctica *en vista* de la razón ética, pero sin llegar a ella. El sistema de la razón ¿tico-práctica sería la *realización* del Reino de Dios en la tierra: la consumación de los tiempos («Venga a nosotros tu Reino». Ver notas 23 V 35). <<

[a] Al margen izquierdo de «§ 8», señala Kant: «*Specula*, un punto de observación: una especie de punto de vista». <<

[58] La idea del habitante del mundo que es a la vez su «creador» ha sido insuperablemente expresada por Hölderlin: «*Voll Verdienst, dock dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde*». («Pleno de mérito, pero poéticamente, habita el hombre en esta tierra». *Werke*. I. Die Tempel-Klassiker. Wiesbaden, s. a., p. 416). Un admirable estudio sobre este verso, en M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Hernán ha interpretado este pasaje con especial claridad: así como el mundo fenoménico no es mero *Schein*, sino referido a la idea necesaria *Mundo* (Hernán lo refiere, erróneamente —a mi ver—, a las cosas en sí), del mismo modo: «también la idea de Dios es sólo, ciertamente, una invención [*Dichtung*]de nuestra razón, que designa empero un ser de todos los seres que debe ser real [*real*], de modo que sólo los necios pueden decir en su corazón: no hay Dios. Así como no tiene sentido negar la realidad [*Realität*] del mundo, tampoco lo tiene negar la de Dios… Tal como al mundo fenoménico le conviene una realidad empirica, conviene a la idea de Dios una idealidad moral» F. Hernán, *I. Kants phil. Vermächtnis*. «Kant-St.» 9 (1904) 190. <<

[a] Plural propuesto por Reicke. <<

[59] *Psalm*. 14 (v. 13), I: «Dice en su corazón el necio: "No hay Dios"». En concordancia con el pasaje kantiano, el comentario *ad loc*. de la ed. Nácar-Colunga (BAC, Madrid, 1958, p. 624) señala: «Más que ateos teóricos, son los impíos ateos prácticos, que viven como si Dios no contemplara su vida malvada». Se trata, como es sabido, del texto motor del Proslogion *anselmiano (c. 2*: «Ergo domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expidere, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitare possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia "dixit insipiens in corde suo: non est deus?"»). *Un estudio de este punto, en* Sobre la cuestión de Dios, de J. Marías (*San Anselmo y el insensato*… Rev. Occidente. Madrid, 1954[2]). El término *Unwissend* había aparecido ya en la *Crítica*, mas no con valor moral o religioso, sino en relación con la paradoja (platónica) de que el ignorante necesariamente ignora que lo es (B 603/A 575). <<

[60] S. Pablo, *I Cor*., 13,12; «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara». Adviértase la modificación. Kant dice «nunca»: infinita aproximación. <<

[61] El pasaje parece implicar (por audaz que sea esta concepción) que un Dios-demiurgo *puede (als ob)* haber creado al hombre como *spiritus* y *anima*, pero que es la *mens (freier Wille)* la que ha creado la idea-dios en el respecto práctico (Dios como Legislador Santo): hagamos a Dios a imagen y semejanza de lo que deberíamos ser. Es interesante hacer notar que también Descartes —según la penetrante interpretación de V. Peña— tendría que haber sido llevado a pensar, por la fuerza misma de su razonamiento sobre la idea infinita de Dios (aunque desde luego no conste así en sus escritos *explícitamente*), que «no es raro que Dios "garantice" mi conocimiento, pues lo he pensado (a Dios) a mi imagen y semejanza» (*Intr. a Med. metaf*., ed. cit. p. XXXIV). Claro está que lo que en Descartes es «conciencia lógica» es en

Kant, *también* y *sobre todo*, conciencia práctica. Esta idea estaba ya presente en el periodo crítico, pero quizá solamente *ahora* se explicitan todas sus consecuencias: «Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él lodo ser racional) es fin en sí *mismo*, es decir, no puede ser nunca utilizado como mero medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin; que, por tanto la *humanidad* tiene que sernos *sagrada* en nuestra persona, es algo que se sigue de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral* y, por tanto, también de aquello que es en sí santo» (*KrV*, V,131). Y es que «no es Dios [en su *realitas objectiva*, F. D.] un ser fuera de mi, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es [en su *realitas formalis*, F. D.] la razón práctica autolegisladora» (XXI,145). <<

[a] Un ideal es un objeto sensible inventado que, sin embargo, a causa de su perfección, es aceptado como mera idea. <<

[62] Denominar «imperativo categórico» a la atracción newtoniana parece, ciertamente, excesivo. Kant fuerza la expresión para destacar la analogía entre el mundo sensible y el inteligible. Este constituye un sistema de principios sometido a leyes morales; aquél está sometido a la unidad de las leyes físicas (pero: ¿y la fuerza repelente?). Una importante Reflexión del *período crítico* (1780-89) aclara esta analogía: «El Principio de la unidad de la libertad bajo leyes fundamenta un *analogon* con aquello que llamamos naturaleza, y es también una fuente interna de felicidad que la naturaleza no puede darnos, y de la que *nosotros mismos somos autores*… La unidad del mundo inteligible según Principios prácticos [es] como la del mundo sensible bajo leyes físicas» (*Refl.* 7260; XIX,296-7; subr. mío). Adviértase que es la libertad la que fundamenta *ambos* sistemas, lo cual se encontraba ya en la segunda *Crítica*: «El concepto de la libertad… constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, *incluso la especulativa*» (*KpV*, V,3-4; subr. mío). La analogía es *recíproca* en cuanto que Dios y mundo son *correlata* en su *realitas obiectiva*. Pe-

ro la analogía es fundamentada desde el Hombre como razón *libre* en el mundo: posición suprema de la filosofía trascendental (*vid. supra*, nota 48). <<

[63] Es decir, el hombre se conoce a sí mismo como ser en el mundo de dos modos: como *yo semiente* (autoposición sintética; cf. cap. 2.° de la tercera parte) y como *yo sentido* (yo empírico). El *yo pienso* no constituye aún conocimiento (es autoposición analítica: *iudicium* vacío que designa una existencia indeterminada). <<

[a] Plural sugerido por la Ac. <<

[64] Ahora cree Kant estar en disposición de llevar a cabo ese «futuro *Sistema de Metafísica*» según el «riguroso método del célebre Wolff» (*KrV*, B XXXVI) que había prometido en la *Crítica* (también los *Prolegómenos* lo eran «de toda metafísica futura que pretenda presentarse como *Wissenschaft*»; sobre la distinción entre *ciencia* y *Wissenschaft, vid*. nota 7 de la tercera parte). Las palabras de Kant en este pasaje recuerdan, en efecto, el titulo de la obra de Chr. Wolff: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. (Halle. 1720). <<

[65] Kant realizó algunas anotaciones en su ejemplar de los *Vermischten Schriften* (segundo vol.: 1800-1) de G. Chr. Lichtenberg. En la pág. 13 señala éste: «He sido siempre de la opinión de que, si el concepto de ser fuera algo tomado de nuestro pensar y no hubiera más criaturas semientes y pensantes, tampoco habría ninguna cosa más [que nuestro pensar]». Kant anota al margen: *«reiner idealism.» (Refl*. 6369; XVIII,693). Sobre estas anotaciones y su incidencia en *O. p., vid*. Adickes, p. 149 y sigs., y 883-845. <<

[a] Parece un claro *lapsus* por *liquidum*. <<

[66] Estos puntos remiten a las *Idées sur la Météorologie* (1786) de J. A. de Luc, conocidas por Kant por recensiones realizadas por

Lichtenberg. Cf. a este respecto *Refl.* 65: XIV,484-7. Naturalmente, la última frase debe entenderse: «lo *liquidum* no necesita configurarse en gotas; el mercurio, en cambio, si». <<

[b] Margen inferior, ángulo izquierdo. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[67] La expresión se encuentra ya en el legajo V (*vid. supra* XXI,553 y la nota 203 de la primera parte), y también en este legajo I (*supra* XXI,31; *infra* XXI,101). *Cosmotheoros* es el Hombre, que, por su facultad de representación, es autor y dueño (*Inhaber* y *Urheber*) del mundo sensible: es él el que permite que las cosas aparezcan [*erscheinen*] como tales *en* el mundo. Cf. E. Wolff. *La structure du monde intelligible chez Kant*. «Arch. de Phil.» XXXI (1968) 465. Es necesario advertir que esta posición no implica, a mi ver, idealismo en absoluto: 1.º) porque el mundo contemplado es el fenoménico; lo que lo hace *mundus* (cosmos) son las relaciones proyectadas por el sujeto. Pero que *haya* mundo no depende del sujeto; 2.º) porque la contemplación del mundo es realizada *en vista del* fin último (*vid. KU*, V,442). <<

[68] Kant no pierde en ningún momento la impronta de pensador metafísico, preocupado por lo trascendente. Ya antes de la *Crítica* se preguntaba: «¿Será trascendente el uso de la razón en vista del concepto-limite del mundo? ¿De dónde proceden entonces las *quaestiones* trascendentes?» (*Refl.* 4870 (aprox. 1778) XVIII,15). En el siguiente capítulo encontramos cuatro definiciones de la filosofía trascendental como peligrosamente cercana a lo trascendente y al sinsentido (XXI,60, 74, 75, 115). En mi opinión, la filosofía del último Kant elimina todo rastro de trascendencia (en el sentido tradicional; por el contrario, el hombre es un ser en continua *trascendencia* en el sentido existencial del término). Las cuestiones trascendentales que preocupaban a Kant en la década de 1770 pueden ser ahora así contestadas: la única *idea-Factum* de la razón es la libertad, que es *suprasensible* (¡pero

no trascendente!); la razón libre forja las ideas de sí misma y de Dios, pero no las *constituye* (al modo matemático). La «linea que limita todo saber» (XXI,75). sigue siendo la línea crítica. Contra toda interpretación idealizante, parece necesario recordar que un *analogon* del *intellectus archetypus* (pensado) no *es* este *intellectus*. Kant no renuncia en ningún caso al *hiatus* entre la *realitas obiectiva* de la idea Hombre (tensión entre Dios y Mundo) y su *realitas formalis* (cópula de ambos); ver *supra*, nota 51. Es ese *hiatus* el que prueba la finitud del hombre: ver párr. siguiente a este pasaje. <<

[a] Margen izquierdo. <<

[69] Posiblemente no haya una afirmación tan audaz como ésta en toda la filosofía de Kant. Y también aquí, como en tantas otras concepciones, ha sido Hegel (sin conocer, naturalmente, los paralelos esfuerzos de Kant) el que en la misma época ha pensado a fondo las relaciones entre «libertad y destino» (titulo de un fragmento de 1799-1800 para *La constitución alemana*). Para Hegel, la libertad es la reflexión voluntaria sobre el destino; en su época, piensa, la misma aridez mental que, por el *dominio* de la naturaleza, ha trasformado las cosas en propiedad, intensifica, al engendrar sentimientos de culpabilidad (no ausentes, desde luego, de nuestra propia época), por una parte, el sufrimiento de los hombres, pero por otra, es «el soplo de una vida mejor», animada por los poetas (es este aliento el que quizá falte a Kant); pero «es por la metafísica [como] se da a las limitaciones su demarcación y su necesidad con respecto al todo» (*Escritos de juventud*; ed. cit., p. 392). Y. como también ocurrirá en el Hegel maduro, no deja Kant de trazar las líneas maestras del destino del hombre (ignoto, empero, en su concreción): «El hombre está destinado [*bestimmt*] por su razón a existir en sociedad con los hombres y a cultivarse en ella: a civilizarse y moralizarse, por grandes que sean sus inclinaciones animales, sin abandonarse a las incitaciones de la comodidad y del bienestar que él llama felicidad sino, más bien, haciéndose digno de la humanidad activamente [*tätig*], lu-

chando contra los impedimentos debidos a la rudeza de su propia naturaleza» (*Anthrop*. VII,324-5). <<

[70] *Vid. supra*, nota 41. <<

[71] Seguramente Kant se refiere a Teeteto-Tiedemann (a quien tilda de idealista subjetivo; *vid. supra*, notas 20 y 56 de la tercera parte) y a Enesidemo-Schulze (egoísmo trascendental; *vid. supra*. nota 26 de la tercera parte). En todo caso, esta contundente declaración de principios, en la línea de la *Refutación del idealismo*, hace que sea muy difícil sostener la tesis que ve en el último Kant un «solipsismo trascendental», como quiere Lehmann (*Zur Frage der Spätwicklung Kants*. «Kant-St.» 54 (1963) 502; *Das phil. Grundproblem*… «Blätter f. d. Phil.» II (1937/8), p. 67), y menos aún un «egoísmo trascendental» debido a la práctica de un «exasperado [¡!] *nosce te ipsum» (A. Cortina, Dios*… p. 301). Ver también *infra* XXI,63 (último párr.). <<

[a] Margen superior derecho. <<

[72] Parece que la idea implícita en esta anotación es: la filosofía trascendental prueba que hay *un* Dios («no pregunta si un ser tal existe»; *supra* XXI,45, sino que le interesa ante todo probar su unicidad); pero si quisiera demostrar que *hay* un Dios, caería en la hiperfísica: sobrenaturalismo. <<

[73] Las repetidas menciones a la atracción newtoniana, en estos pasajes, parecen indicar que Kant ha desechado (como el que tira la escalera después de haber subido, según el símil wittgensteiniano de *Tr*. 6.53) su propia teoría del éter-calórico, relegado a mero *tapabocas* en XXI,36. Mathieu, defensor de la tesis del papel central del éter en *toda* la obra póstuma, no sólo no hace ningún comentario a estos pasajes en su edición (traduce *Lückenbüsser* como «espediente»: p. 360), sino que, comentando XXI,88 (*vid. infra*; «si pertenecerá también al mundo», etc.), dice: «Se puede conjeturar: al mundo pertenecen las fuerzas del éter que

actúan sobre nuestros sentidos, si bien, en cuanto tales, son imperceptibles.» (p. 365, n. 2). <<

[74] Ideas tomadas de De Luc-Lichtenberg (*vid. supra*, nota 66): cuando el fuego y el agua están combinados químicamente, formando vapor, «el fuego no calienta y el agua no moja». (*Refl.* 65; XIV,484). La *materia del calor*, una estofa física (XIV,486; ver nota anterior), se convierte, al entrar en ignición, en luz y materia del fuego. Es entonces cuando se manifiesta a los sentidos como caliente. La idea general es que sólo en combinación química manifiestan las estofas cualidades sensibles. <<

[75] Ver *supra*, nota 10. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[76] *Vid. supra*, nota 60. La cita bíblica (*Gen.* 1,26) no sólo está muy modificada, sino que ha cambiado el *sujeto* de la oración: no es Dios, sino la Razón la que habla (¿cómo haría Dios «a su imagen» un ser tosco e inocente?). La confesión de la primera frase (asombrosa, si el pasaje se cita aislado, fuera de contexto) venía preparada ya por los incesantes esfuerzos de Kant por establecer transiciones, al menos, desde la *Crítica del Juicio*. La «división genuina» (insuperable) es la establecida entre Naturaleza (tosquedad e inocencia) y Sabiduría en Libertad (ver *supra*, nota 42). Kant está aquí más cerca, en mi opinión, de *Eros*, el demonio socrático de *El Banquete*, «intermedio entre la sabiduría y la ignorancia» (202A), que del Adán mosaico. Ver *supra* (XXI,37) la alusión (de otro modo misteriosa) a «un demonio» que «posee razón, mas no infinitud.» <<

[a] Corchetes en el original. <<

[77] El Principio supremo es el *Sum* personal (autoposición sintética en favor de [*zum Behuf*] la consideración del hombre como persona), no el yo empírico («sujeto de las representaciones»), cuya voluntad está sometida —p. e., en los sueños— al libre juego de la imaginación, que engendra meras apariencias (ver *supra*,

XXI,440-1 y la nota 19 de la primera parte). Obviamente no es esa voluntad, prisionera de la fantasía, la *guíe Wille* con que se abre el cap. 1.º de la *Grundlegung* (IV,393), y que es equivalente a la razón (*Sum*) práctica (personal). <<

[78] La contestación sería, desde luego, negativa (*vid. supra*, XXI,34, 37, 57). Kant parece enfrentar aquí sutilmente el Antiguo Testamento (*Gen*. I, 26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza») y el Nuevo (Lucas 18, 19: [Habla Jesús] «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios»), Para evitar la disparidad, la Iglesia atribuye a Adán, como es sabido, dones preternaturales, perdidos con el pecado. Ver *supra*, notas 42 y 76. Hegel ha visto en la conciencia de esta escisión la *conciencia desgraciada* (un buen estudio sobre el tema en A. Escohotado, *La conciencia infeliz*, R. Occidente. Madrid 1972). <<

[79] Es decir, transición de la fisiología (ella misma es la Ciencia de la Transición) a la física. La breve anotación es un resumen (confuso c incompleto, desde luego) del proyectado *Sistema (vid. supra*, nota 43). <<

[b] Margen superior derecho. <<

[80] Hablar de la constitución [*Beschaffenheit*] sería hablar de la índole íntima de las *cosas en sí mismas*. Pero «todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición… no contiene nada más que meras relaciones.» (*KrV*. B 66): relatividad foronómica (constitución cuantitativa) y dinámica (cualitativa). Ver al respecto H. Heimsoeth, *Tr. Dial*. 11,293, n. 163. <<

[81] *Vid. supra*, nota 77. Como en Descartes, son los sueños (lo que en ellos parece [*scheint*] verdad) los que despiertan la exigencia de buscar un criterio de demarcación entre *Erscheinung* y *Schein*. De ahí su necesidad (nosotros, postfreudianos, veríamos su necesidad en algo muy distinto, claro está). <<

[82] Ya en XXIII,488 (cap. 4.º de la primera parte; ver nota 236) había adelantado Kant que la filosofía era imposible sin ma-

temáticas. Efectivamente, la oposición secular entre ambas (y que Kant refleja en *O. p*. sobre todo en polémica con Kästner) sólo podría remontarse si se hace originar a ambas de una *actividad* única (por consiguiente, no como especies de un género): la filosofía trascendental, que Kant identifica ahora con el *filosofar*, procede sintéticamente por Principios (la metafísica es sólo dilucidatoria; si pretende proceder sintéticamente cae en lo trascendente, convirtiéndose en hiperfísica). Esta posición no es completamente nueva en Kant, pero sólo ahora se muestra —creo— con entera claridad. Como señala Daval, «toda la obra aparece como un esfuerzo por encontrar más allá y por encima de las formas de conocimiento enumeradas por la Crítica, el condicionamiento de estas formas por la actividad autónoma del sujeto cognoscente». (*La mét. de Kant*, p. 271; sobre la actitud de Kant hacia la matemática en este leg. I, *vid*. pp. 273-84). Habría, pues, una filosofía trascendental que procede por conceptos y en colaboración estrecha con la matemática. Por encima de ambas, tendríamos la posición suprema: el filosofar como Síntesis en que la Razón (se) hace (en) las ideas y el Sujeto (se) constituye (como) el Objeto. Lamentablemente, Kant (que sólo da breves apuntes sobre esta posición [*Standpunct*] que es también posición [*Setzung*]) llama del mismo modo a la filosofía y a la actividad del filosofar: «filosofía trascendental», lo que hace difícil establecer la distinción (importante, pero confusamente expuesta). En todo caso, y como se aprecia *infra*, XXI,69, la matemática sigue subordinada a la filosofía (doctrina invariable de Kant). <<

[a] Adickes sugiere intercambiar «luz» y «vista». <<

[b] Corchetes en el original. <<

[83] Esta anotación refleja la pesimista idea que, dejando aparte los arrebatos republicanos de 1790 (*KU*, V,375, n.), tiene Kant de la política. A pesar de haber sido aclamado en Francia como correlato teórico de la Revolución (*vid. supra*, nota 39 de la segunda parte), y de que, también teóricamente, alentara el repu-

blicanismo, la verdad es que alojaba esa idea en una inalcanzable *republica noumenon* (*Der Streit*…; VII,91), inclinándose en la práctica por una monarquía constitucional *von oben herab (op. cit.*; VII,92). La *república phaenomenon* exige coerción, violencia [*Gewalt*]: sutil combinación de libertad y ley (*Anthrop*. VII,331), y esto sólo puede hacerlo el monarca, ilustrado por los funcionarios. Si la constitución del Estado es defectuosa, «*podrá* ser llevada solamente a cabo por el soberano mismo mediante reformas, pero no por el pueblo mediante una revolución.» (*Met. der Sitten* VI,321). Ahora bien, Kant no carga aquí tampoco las tintas: del dilema «despotismo (un Dios demiurgo) y republicanismo (politeísmo)», Kant no elige uno de los términos, sino que deshace el dilema: así como Dios es una idea necesaria de la razón para elevar el hombre a Hombre (Dios como producto de la razón), así también el monarca debe representar la idea de la elevación de un pueblo natural a Estado. Y de la misma manera que es el filósofo el encargado de descubrir y fomentar aquella transición hacia lo «sagrado» de la Humanidad, así también el funcionario (que puede ser también Filósofo) es el encargado (siempre, claro está, que se respete la libertad de pluma) de aconsejar y aun criticar al monarca para que disponga las oportunas reformas en favor de esta transición (de pueblo a Estado): «Pues suponer que el soberano no puede ni siquiera confundirse o ser ignorante en una cuestión significaría imaginarlo como dotado de una inspiración divina y estando por encima de la humanidad.» (*Über den Gemeinspruch*… VIII,304). De este modo tan sutil (que a algunos parecerá interesado y *klug*, por no decir más) enlaza Kant sus convicciones metafísicas, religiosas y políticas. Véase *supra* XXI,51: el hombre como ciudadano del mundo [*Weltbürger*] es el Fin *moral* que debe ser trabajosamente buscado mediante las coerciones *legales* de la religión y la política. Porque, en definitiva (y la afirmación es bien dura), la necesidad de alcanzar la moralidad pasa por la «educación, la constitución estatal y la reli-

gión. Ahora bien, la religión *no es otra cosa* [*nichts anders*] que una acción de civilizar [*civilisirung*] mediante una disciplina.» (Refl. 1460 (1783-4) XV,2-641; subr. mío). Supongo que la frase —de haberla conocido— habría soliviantado lo mismo (por razones bien distintas) al joven Hegel que a sus preceptores del *Stift* de Tubinga (y quizá no sólo a ellos). La religión (y la política) son medios *auxiliares* de la moral: *«Moral vor der Religion.» (Refl.* 1426; XV,2-622). Piénsese lo que se quiera al respecto, el viejo Kant no es nunca esquemático ni simplista (y, desde luego, tampoco *fanaticus*). <<

[84] No sólo informaba Nicolovius a Kant de los acontecimientos franceses (v. nota 10), sino que le enviaba también productos gotingueses; en este caso, dieciséis salchichas, cuyo obsequio agradece el Filósofo en 28 de marzo de 1800 (XI 1,300), lo cual nos sirve, aparte de otras cosas, para fechar estos pasajes. <<

[85] Cf. *Hoja suelta M 188*. E 1.84 (XV, 100). Se refiere al conocido temor de que la mirada del basilisco convirtiera en piedra. La anotación se repite, y amplia, en XXI,86, 88, 127. Incomprensiblemente, Mathieu señala (p. 366, n. 2, correspondiente a XXI,88), que este pasaje es «di senso incomprensibile». Sin embargo, ya en XXI,86 se encuentra una explicación satisfactoria: los señores feudales (en un momento de descomposición completa del *ancien régime*) pretendían abusar de sus privilegios, formando una «nidada» (*Brut*; trad. por mi, adaptándola a nuestro idioma, como «camada»: XXI,88) que, en nombre del rey, cometía toda clase de tropelías. <<

[86] Del médico John Brown hablamos ya en nota 16 de la primera parte. A él se refiere también, probablemente, el término «Asclepiades». <<

[87] El problema de la secularización, que preocupaba a Kant (*vid*. XXI,134, 143, 146, 148), es tratado con mayor amplitud en XXI,143 (no traducido). Caso ejemplar es el del convento de

Hildesheim, del cual intentó apoderarse el Duque de Braunschweig. Por fin, Hildesheim fue anexionado a Prusia en 1803, dejando de ser un obispado dependiente del Imperio. Para la distinción *clerus / laici*, cf. *Anthr*. VI 1,209 y Wasianski (p. 48). Es muy probable que estos pasajes estén conectados con los referentes a *Dynasten* y *Basilisken* (ver nota 85). <<

[88] Hay abundantes referencias al vino en los últimos legajos; especialmente preferidos parecen ser los vinos portugueses, guardados cuidadosamente —y anotada la fecha de entrada y cantidad— por la cocinera de Kant. Es notable que —al menos en esta última época— el filósofo viviera, a lo que parece, casi exclusivamente de obsequios; vino, jamón ahumado, salchichas, verduras y frutos secos. Cf. la curiosa clasificación de los alimentos, *infra*: XXI,6. <<

[a] Margen inferior. <<

[89] Curiosamente este pasaje, que con tanta expresividad resume el espíritu del kantismo, no es del propio Kant, sino de Schiller. Para que puedan apreciarse las pequeñas variantes, transcribo aquí el texto, en la excelente versión de M. García Morente; «Aquí debemos recordar ahora que estamos tratando del espíritu finito y no del infinito. El espíritu finito es el que para actuar necesita la pasividad, para llegar a lo absoluto necesita las limitaciones, para informar necesita recibir materia; un espíritu semejante juntará con el impulso hacia la forma o hacia lo absoluto otro impulso hacia la materia o hacia las limitaciones, que son las condiciones sin las cuales ni tendría el primer impulso ni podría satisfacerle. Ahora bien: ¿hasta qué punto dos tendencias tan contrarias pueden existir en un mismo ser? Éste es un problema que puede inducir a perplejidad al metafísico, pero no al filósofo del trascendentalismo. Éste, en efecto, no se precia de explicar la posibilidad de las cosas, y se contenta con afirmar los conocimientos por los cuales es concebida la posibilidad de la experiencia. Y como la experiencia sería imposible si, a la vez que oposi-

ción, no hubiese en el espíritu unidad absoluta, afirma ambos conceptos, con perfecto derecho, como condición igualmente necesaria, de la experiencia, sin preocuparse de su compatibilidad.» (*Carta XIX* de *La educación estética del hombre en una serie de cartas*. Calpe. Madrid 1920, pp. 100-101). Los espaciados de nuestro texto son de Kant, así como la duplicación («posibilidad de la posibilidad de la experiencia»). Las *Cartas* impresionaron favorablemente a Kant, como prueba su carta a Schiller de 30 de marzo de 1795 (XI 1,11): «Encuentro excelentes las Cartas sobre la educación estética del hombre, que estudiaré a fin de comunicarle a Vd. lo que pienso al respecto.» Resulta extraño que Mathieu, en su edición italiana del *O. p.*, presente el texto como propio de Kant: «rispecchia il pensiero di Kant al termine di tutta l'evoluzione che andiamo seguendo» (p. 48), sobre todo porque el origen schilleriano había sido ya señalado por la Ac. en nota *ad loc.* (XXII,796). Que yo sepa, ningún comentarista se ha dado cuenta de esto. Por el contrario, son abundantes las interpretaciones de estos pasajes «kantianos». P. e. Daval hace de la «posibilidad de la posibilidad de la experiencia» el objeto de la «nueva metafísica» del Kant de los legajos VII y 1 (*La mét. de Kant*. p. 284). <<

[a] Corchetes en el original. <<

[90] Joh. Fr. Gensichen (1759-1807), profesor de matemáticas en Königsberg y frecuente comensal de Kant (es citado a menudo en el legajo I), fue nombrado heredero de su biblioteca y *Executor Testamenti* en la primera redacción del testamento (27 de febrero de 1798), siendo sustituido por Wasianski en la segunda (14 de diciembre de 1801). <<

[a] Omito la repetición de Kant en paréntesis: [*ihn moralisch gut*]. <<

[b] Margen superior izquierdo. <<

[a] Margen inferior. <<

[91] Parece que sería más correcto, sugiere la Ac., cambiar el orden y leer: Lichtenberg (presente), Spinoza (pasado), Schelling (futuro). Tanto Schelling como Lichtenberg remiten su sistema a Spinoza (además de a Kant). Adickes (p. 840) piensa, en cambio, que el orden es el correcto: es muy difícil creer que Kant otorgara el futuro a Schelling, por entonces fichteano, al menos a los ojos del anciano filósofo (aconsejado por Schultz). <<

[a] *Sic.*: Alexander von Humboldt. <<

[92] El gran naturalista A. von Humboldt (1769-1859) hizo tal observación en Cumaná (Venezuela) a mediados de 1799, según se desprende de sus cartas a Fr. Von Zach de I de sept. y de 17 de nov. de ese año, publicadas en la *Monatliche Korrespondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*. (I (1800) 392 y sigs.). Cf. Adickes, pp. 150-151. <<

[93] Nos hemos referido al gran médico y alquimista J. B. van Helmont en nota 70 de la tercera parte. Kant se refiere aquí a la teoría del «soplo» (influjo astral). Van Helmont creía que la luz del sol influye en el aire y en cuanto en él vive; la de la luna influiría en el agua. Kant parece admitir aquí la sola influencia del sol, de acuerdo con la idea del médico belga (flujo y reflujo en la atmósfera). <<

[94] En la revista mencionada apareció el 18 de abril de 1801 un artículo de J. W. Ritter sobre *Chemische Polarität im Licht*. Cf. Adickes, p. 151. <<

[95] *Vid. supra*, nota 85. <<

[a] *Seiner*. Probable *lapsus* entre «razón» y «sujeto». Adickes propone leer: *ihrer*. <<

[96] Esta extraña anotación (ejemplo palmario de *senilia*) se explica por «la idea de Kant, que ya se ha hecho fija, de que las propiedades eléctricas del aire tienen la culpa de lodos sus males, de modo que no le queda sino esperar pacientemente a que cambien las características del aire.» (Carta de Rink a Villers de I de junio

de 1801; *cit*. en XXII,753). También Jachmann nos informa en su biografía (p. 187) de que Kant achacaba sus frecuentes dolores de cabeza (de hecho, su muerte pareció deberse a *pachymeningitis interna*) a la carga eléctrica del aire (*vid. supra* nota 89 de la 2.ª parte). Parece que la *Erlanger Gelehrtenzeitung* había informado de una misteriosa matanza de gatos, que Kant achaca a la atmósfera en carta a Erhard de 20 de diciembre de 1799 (XII,296). Cuando escribe la anotación que comentamos se iban a cumplir dos años (de ahí el «periodo bianual»), pensando Kant, en consecuencia, que al completarse el ciclo volverla a ser benigno el «soplo» (*vid*. nota 93). <<

[a] Margen superior. <<

[97] Lit.: *Das Denken (die Idee die das Subject in sich hervorbringt) schafft sich das Object selbst*. Véase al respecto, *supra*. nota 41. El pensar no crea el objeto, sino la coseidad del objeto; lo sistemático, el plexo (pensado) de relaciones que se preparan para recibir lo dado. Por eso, no es lo mismo el «idealismo puro» que Kant ve en Lichtenberg (*vid. supra*, nota 65), que el «simple idealismo» aquí defendido, y que sigue enmarcado —en mi opinión— dentro del marco general del criticismo. *Todo* es trascendental, porque *nada* puede venir a nosotros sino dentro de una red general: de una tópica. Más importante es señalar que, como puede apreciarse en estos pasajes, Kant lucha con el idioma para poder expresar que el pensar no descansa en un misterioso *Yo en sí* (ni las cosas provienen de una no menos misteriosa «región» de lo en sí), sino que el pensar es una actividad que se *agota* en el engendramiento de las ideas: que es la idea misma (el respecto activo de ésta). No se trata (como en Lichtenberg) de que el Ser sea algo «tomado en préstamo» [*erborgt*; ver la cita en nota 65] del Pensar, sino de que el Pensar mismo es la *acción* de ser: la fuerza de dar a ver(se). De ahí que el mundo no sea racional (Kant afirmaría, más bien, lo contrario), pero si es *razonable*: e. d., se deja penetrar por la actividad del hombre, por la razón técnico-práctica guiada

por la ético-práctica. No deja de haber aquí un regusto platónico (las citas indirectas al *Timeo* parecen probar esto), como ya señaló Daval (es la tesis general de la parte 4.ª de su obra) aunque, en mi opinión, exagera en demasía. Véase, p. e., esta paradójica afirmación, en donde el estudioso francés juega con la terminología medieval de los «universales»: «Afirmar la existencia de un universo trascendente no es ser idealista, aun si los objetos que pueblan este universo son Ideas, en lugar de ser cosas materiales: es ser realista.» (*La mét. de Kant*, p. 375.) He de decir que yo no he encontrado un solo pasaje donde Kant afirme la existencia de ese universo; es peligroso confundir lo suprasensible (las ideas) con lo trascendente; esto último es «lo vacío de sentido» (*supra*. XXI,74; cf. también *supra*, nota 68). <<

[98] Nueva crítica de Kant a los médicos, que proceden según la pura empiria, como (pensaba que) procedía Hipócrates (ver *supra*, nota 74 de la tercera parte). El ideal pedagógico de Kant sería que se formara a los estudiantes de medicina para que fueran *Medici*, no *Physici* (es decir, que emplearan la imaginación y la inteligencia en la curación, no meras recetas mecánicas; *vid. supra*, nota 17 de la tercera parte). Interesantes ideas sobre medicina pueden encontrarse en la Respuesta a Hufeland; *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* (el titulo mismo es ya un expresivo consejo; y el propio Kant podría ponerse de ejemplo vivo). El ensayo apareció como parte tercera de *Der Streit*… VII,97-116. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[99] En este pasaje consigue Kant establecer con claridad su importante distinción entre el filosofar, que procede sintéticamente por Principios, y la filosofía, que lo hace por conceptos (ver *supra*, nota 82). La consecuencia pedagógica sería que no puede aprenderse filosofía, sino sólo a filosofar (*KrV*. B 865/A 837; *vid*. también *infra*, XXI,120). El sentido pediría que el filosofar fuera *subjetivo* (autonomía de las ideas) y la filosofía *objetiva* (sistema de

conocimientos). En el texto el orden está invertido. Puede tratarse de un *lapsus*, no infrecuente en Kay. <<

[100] En 1798, Kant fue nombrado (según parece) miembro de las Academias de Florencia, Siena y Turín; así informa Mortzfeld en su biografía (anónima): *Fragmente aus Kants Leben* (1802, p. 108). Pero Gulyga (la última y más completa biografía de Kant) informa que el filósofo era miembro de sólo estas tres Academias: Berlín, San Petersburgo y Siena (*op. cit*., p. 308). <<

[101] En este último periodo Zoroastro es elevado a ideal de la razón físico y ético-práctica (*vid*. XXI,4). En 1777, Hartknoch (editor de Kant) publicó en Riga el *Zend-Avesta*, según la adaptación francesa de M. Anquetil, y trad. por J. F. Kleuker. El influjo de esta obra es evidente en el último Kant. (Hay una clara correspondencia de ideas entre el «fin último supremo… que deberla ser llamado trascendente [*Überschwenglich*]» (XXI,135-6), y *Zend-Avesta*, p. 124: «la infinitud se refiere propiamente a lo supremo (*ultimum, finis*) en todo orden de cosas: la trascendencia [*Überschwung*] suma, más allá de la cual no cabe pensar nada.») También Hasse (p. 16) recuerda referencias de Kant al «dualismo persa». Igualmente Vaihinger ha puesto de relieve (*pro domo sua*) esta influencia (*Die Philos. des Als-ob*, p. 721 y sigs.). <<

[a] Corchetes en el original. <<

[102] La Ac. (XXII,797) informa de una anotación marginal de Kant (fechada el 28 de agosto de 1802) a un memorial de la *Preussischen Staatsbibliothek*: «La luz zodiacal, aguzada de modo (en el plano de la eclíptica) lenticular *(tanquam lens vitrea)*». *Cf*. nota 78 de la tercera parte. <<

[103] En el vol. V (28 y 29 de abril de 1801) de la revista mencionada apareció una amplia recensión (anónima) del *System des transscendentalen Idealismus*. Parece seguro que Kant no leyó *directamente* obras de Schelling (ni de Fichte), sino recensiones de revistas o resúmenes hechos por el fiel Schultz. <<

[104] Kant se refiere aquí a la obra capital de Erasmus Darwin (1731-1802): *Zoonomia, or the laws of organic life* (1794), trad. al alemán por I. D. Brandis y de la que Kant tenía noticias ya en 1795; cf. carta de Sómmering de 22 de agosto: XII,40. La *Zoonomia* es citada frecuentemente en este último periodo. <<

[105] Esta famosa frase (tantas veces citada de forma aislada y fuera de contexto) muestra, a mi entender: 1.º) que Kant entiende aquí por «Spinoza» a Lichtenberg; 2.º) que la doctrina de este último no es enteramente aceptada, sino que Kant hace matizaciones importantes (ver *supra*, notas 65 y 97); 3.º) que no es lo mismo *conocer* un objeto mediante la anticipación (trascendental, no cronológica) de los *actus* de conocer, que entender al objeto como *modus* de ese mismo acto de conocer: sólo la *forma* se anticipa; 4.º) que, en consecuencia, la doctrina aquí expuesta sigue dentro de las coordenadas críticas de la *Refutación del idealismo*, con esta importante matización: el idealista trascendental no es ya, meramente, un realista *empírico (KrV*, A 373), sino un realista en sentido absoluto, porque no hay realidad (cosa en sí) más allá de lo presente fenoménicamente. La llamada «cosa en si» no es sino el respecto activo (Objeto) en que los objetos se manifiestan (cf. *supra*, cap. 3.º de la tercera parte). <<

[a] La cruz remite al párrafo siguiente. <<

[106] Incomprensiblemente, la Ac. (y Mathieu, p. 377. n. 1) remite a Ovidio, *Metam*. I, 15-7 (*utque erat et tellus illic et pontus et aër, sic erat instabilis tellus, innabilis unda, lucis egens aër; nulli sua forma manebat*) que, como cabe apreciar, trata del estado caótico del mundo antes de su formación (lema de Hesíodo y el *Tuneo*) y nada tiene que ver con las palabras citadas, que son de Lucano, *Pharsalia* IX,580: «¿Y hay alguna morada de un dios aparte de la tierra, el mar, el aire, el cielo y la virtud? ¿A qué seguir buscando a los celestes? Júpiter es todo lo que ves, todo lo que en ti actúa.» (Trad. de S. Mariner, Ed. Nacional. Madrid 1978, p 383). El texto había aparecido ya en la *Refl*. 44. (Hoja suelta D 20. R.I 246-

9, entre 1775 y 1777), en un pasaje altamente sugestivo, por conectar el éter y Dios: «El éter es la fuerza motriz omnidifusa en la entera naturaleza, y un fundamento de comunidad a través del entero universo. *Jupiter est, quodcunque vides, quocunque moveris.*» (XIV,343). En su nota *ad loc.*, Adickes había señalado ya la procedencia correcta. <<

[b] Corchetes en el original. <<

[107] La refundición de Rink de las *Vorlesungen über Physische Geographie* apareció en la feria del *Jubilate* (tercer domingo después de Pascua) de 1802 (*vid.* IX,510). El número de ejemplares no se refiere a los editados, sino a los que quedaban, como obsequio, en poder del autor (carta a Rink de 11 de mayo de 1802; XII,341). <<

[108] En efecto, la fisiología (ahora elevada a arquitectónica de la razón pura, *vid. supra*, XXI,31 y nota 57) es el *arte* de los sistemas y, por tanto, el punto más alto de la filosofía especulativa (pero no de la práctica). Por ello, no es sabiduría (ideal inalcanzable para el hombre, pero hacia el que éste debe necesariamente (como ya queda Aristóteles) tender. Esta anotación indica ya la ocupación de Kant con el último tema filosófico de *O. p.*: la distinción entre filosofía y sabiduría. Un hermoso final con el que se cierra el ciclo vital de un hombre que, de joven, asistía a las clases de teología sin estar matriculado: solamente *aus Wissbegierde* («por ansia de saber»; cit. en E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. B. Cassirer. Berlín 1918, p. 19-20). <<

[a] Margen superior izquierdo. <<

[109] Es ésta una sutil modificación de la conocida sentencia de *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*; «*Sapere aude*! ¡Ten el coraje de servirle de tu *propio* entendimiento!» (VIII,35). En este importante opúsculo se señalaba cómo los mundos de la milicia, las finanzas y la Iglesia coincidían en pedir del subordinado el adiestramiento, el pago de las deudas o la creencia, *sin razona-*

miento: «Solamente un único señor en el mundo dice: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!» (VIII,37). Esta sentencia, a primera vista, extraña, se acomodaba perfectamente a la pesimista visión que sobre el hombre en el mundo tenía Kant (ver *supra*, nota 42 y 83). Sin embargo, es obvio que si esta visión de una humanidad que necesita andaderas coercitivas (legalidad) para alcanzar, en el seno de ellas, la moralidad, se adecuaba al *homo viator*, en todo caso era necesario señalar que esa obediencia no venía de un Señor ajeno al mundo (demiurgo, déspota), sino del propio señor *en* el mundo: la idea-Hombre, idea que, por definición, todo hombre individual *debe* poseer para ser *tal* hombre (al crear la Idea, el hombre se crea a sí mismo). De aquí que religión y política aparezcan como medios *externos* para hacer hombres; pero de nada valen estos medios si no están subordinados a los «verdaderos fines absolutos». Por ello, cambia aquí Kant «entendimiento» por «razón». No se trata sólo de liberarse de la tutela extraña (fin de la Ilustración), sino de reconocer que, aquello que se obedece, es la ley moral misma: autonomía de la razón pura: «en aquello que interesa a los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones: la más alta filosofía no puede ir más lejos —por lo que respecta a los fines esenciales de la naturaleza humana— que la guía [*Leitung*] que esta naturaleza ha otorgado incluso al entendimiento más común.» (*KrV*, B 859/A 831). Afirmaciones similares se encuentran en la *Grundlegung*: «Cabe así conjeturar de antemano que el conocimiento de aquello que hay que hacer [*thun*] —pues lo que hay que saber [*wissen*] está en todo hombre— será cosa de todos, incluso del más común de los hombres.» (IV,404; también en *KpV* V,8, nota.) De este modo, viendo al imperativo categórico *como si* fuera mandato divino, concilia Kant razonamiento y deber. Adviértase con qué cuidado dice aquí el filósofo que «no se precisa ciencia» (*scientia*, no *Wissenschaft; vid*. nota 7 de la tercera parte) para al-

canzar, no la sabiduría, sino la tensión hacia ella: el deber de «ser lo que *ya* se es» como decía el viejo Píndaro (*Pyth*., 11,72). <<

[110] Como es sabido, el último Kant se hallaba altamente interesado en el galvanismo, llegando a identificarlo con la filosofía trascendental. De hecho, el escrito de Fr. L. Augustin, *Vom Galvanismus und dessen medicinischer Anwendung* (1801) «fue uno de los últimos que leyó, añadiéndole a lápiz anotaciones marginales.» (Wasianski, p. 44). Estos pasajes remiten también a la hoja suelta L. 19 (XV,977) y enlazan con las preocupaciones de Kant por su salud (*vid*. nota 96). <<

[111] Ya hemos indicado (*supra*, nota 76) las resonancias platónicas de muchas de estas anotaciones últimas, en especial por lo que respecta al socrático δαίμων (el Hombre interior, *vid. supra*, nota 33): el Ideal, presente íntimamente en cada hombre (como que de algún modo lo constituye en cuanto tal), y para captar el cual no es necesaria *scientia* (nota 109). Éste sería el «demonio bueno»; pero Kant finge también un «demonio malo», porque «el hombre es por naturaleza malo», aunque tenga «el germen del bien en si» (*Refl*. 1426; XV,2-622). Kant recordaba a ese «demonio malo» [*böser Dämon*] antes de morir, temiendo que se pusiera a su espalda y le susurrara: «¡Has hecho desgraciados a los hombres!» (Wasianski, p. 235). En 1790 decía Kant que los demonios han sido producidos por el temor, y el concepto de Dios, en cambio, lo ha sido por la razón, por medio de sus Principios morales (*KU. Anm. zu* § 86; V,447). Pero ahora ese temor se ha interiorizado y convertido en respeto: imperativo *como* mandato. De ahí que el hombre oscile entre sus tendencias y su deber. No es extraño que el *Zend-Avesta* interesara a Kant en esta época (*vid. supra*, nota 101). Adviértase que el δαίμων no es (por definición) Dios («el demonio… posee razón, mas no infinitud»; *supra*, XXI,37), sino el Filósofo: el ideal del Sabio (*vid. infra*, XXI,120, 122 —«espíritu animándose a sí mismo»— y espec. 141 —el sabio único: *Prototypon*—). De todos modos cabe

pensar que este ideal y la idea de Dios coincidan asintóticamente (cuando la *Wissenschaft* se consume en la *Weisheit*), de forma análoga a como, en lo especulativo, la experiencia asintótica era la coincidencia (postulada) del *systema doctrínale* y el *systema naturale*. <<

[112] Podemos explicar esta nota sirviéndonos de términos bien conocidos de la primera *Crítica*: el *Philosophus* es la tensión (nunca lograda) por llegar a ser *Sophus*, la encarnación como *Urbild* del *conceptus cosmicus* de la filosofía: *teleología rationis humanae*. *(KrV*. B 866/A 838-9). Toda la filosofía kantiana converge hacia este punto; es natural que el anciano pensador, sintiendo que sus fuerzas declinaban (en octubre de 1802 se sintió realmente enfermo por primera vez en su vida, debiendo guardar cama; en agosto de 1803 fue incapaz de reconocer a su fiel amigo y biógrafo Jachmann, como informa éste en p. 202), volcara toda su atención sobre este punto focal de su doctrina (*vid. supra*, nota 108). Para evitar la acumulación de referencias, remito en general, para esta distinción entre sabiduría mundana y Sabiduría, a la *Crítica de la razón práctica* (espec. Parte I. L. II, cap. II: V y IX). Hay que decir que el propio Kant se sirvió del término *Weltweisheit* (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die* «Weltweisheit» *einzuführen*, 1763): también Hegel se consideraba profesor en *Weltweisheit*: como tal se presenta en su primera publicación firmada, la *Differenzschrift* de 1801. <<

[113] Alusión implícita a una de las sentencias más profundas de todo el pensamiento occidental: «De tantas maneras la naturaleza humana es esclava que, según Simónides: "Sólo Dios puede gozar de ese privilegio" [a saber, ser libre identificándose con la ciencia libre; F. D.] y es indigno que el hombre no busque la ciencia a él proporcionada.» (Aristóteles, *Met*. A 2, 982b28). <<

[a] Falta el segundo término de la disyunción. <<

[114] Puede completarse la disyunción con lo que Kant ha señalado dos párs. más arriba; «o el arte de hacer que los hombres sean mejores», bajo la guía de la prudencia: religión y política (*vid. supra*, notas 83 y 109). <<

[115] Lampe acabó por ser despedido, dado que —según parece — se tomaba demasiadas confianzas con su amo, cada vez más debilitado y enfermo. Wasianski contrató un nuevo criado, Kaufmann, pero el generoso Kant dejó al viejo criado «de toda la vida» una pensión vitalicia. El asunto afectó tanto al anciano que escribió en su agenda: «el nombre de Lampe debe ser ahora completamente *olvidado*»; no deja de ser paradójico que se ponga por escrito lo que se quiere olvidar, como comentaba Wasianski (p. 264). <<

[b] Todos los artículos con mayúscula: énfasis de la unicidad[116]. <<

[116] Sobre el ser y la unidad en metafísica, y su tratamiento en Kant, *vid*. G. Martin, *I. Kant*. W. de Gruyter. Berlín 1969; I,IV (espec. § 19). <<

[117] Kant vacila, al final de su vida, sobre el estatuto de las estofas básicas (ya ha escrito anteriormente anotaciones dispersas sobre la luz y la visión; cf. p. e. *supra*, XXI,103). En los últimos fragmentos llegará a preguntarse si el cielo estrellado mismo no es un fenómeno subjetivo (*infra*, XXI,4). En ningún momento llega a dar una respuesta a estos interrogantes; hay un progresivo recogimiento en sí mismo de un hombre que se prepara lúcidamente para la muerte. Pero no se da una contestación franca: no hay en Kant una caída en el solipsismo (*vid. supra*, nota 71). <<

[118] Sobre Hipócrates, *vid. supra*, nota 74 de la tercera parte. Adviértase que en este párrafo parece identificar Kant lo que antes separó cuidadosamente: la metafísica se refiere (analíticamente) a lo material de los objetos; la filosofía (sintéticamente), a lo formal de éstos; sin embargo. Kant distingue aquí la actividad

subjetiva (filosofar) del conocimiento objetivo (filosofía); *vid. supra*, notas 82 y 99 y también *infra*, XXI,130 (último párrafo). <<

[119] Ver *supra*, nota 85. <<

[120] En la hoja suelta L. 19, mencionada en nota 110, señala Kant: «el Dr. Reusch está trabajando ahora sobre el galvanismo» (XV,977). Parece que fue Reusch el que hizo notar al filósofo la concordancia entre galvanismo y criticismo. Sobre Reusch *vid.* también nota 104 de la primera parte. <<

[121] Ver *supra*, nota 87. <<

[122] Se refiere al fiel discípulo Joh. Schultz. Ver *supra*, nota 38. <<

[123] Esta concepción de Dios (que recuerda inmediatamente al *intuitus originarius* de *KrV*, B 72) parece más cercana a las doctrinas de Jenófanes que a las aristotélicas. Según aquél: «si lo divino existe, es un ser vivo; y si es un ser vivo, ve: "Todo él ve, todo él piensa, todo él escucha."» (DK 21, B 24; cf. también DK 21, A I y 21, A 33. Hay una interesante nota al respecto en la ed. de Eggers Lan, *Los fil. pres*. Credos. Madrid 1978; 1,296, n. 24). Aristóteles ve en cambio el constitutivo esencial de Dios en la intelección de sí mismo: ἀυτὸν ἄρα νοεῖ… καὶ ἔστιν ἡ νοήσεως νόησις (*Met*. XII,9; 1074b33. La frase no puede traducirse bien a ninguna lengua, quizá afortunadamente. Todavía seguimos preguntándonos por su sentido último). Habría que discernir las relaciones entre la *nóesis* y el *Denken* kantiano, para llegar a dilucidar el sentido de este pasaje (*vid. supra*, XXI,101: alusión al «Dios de Spinoza.»). Pero una nota no da para tanto; quiero recordar, únicamente: 1.° que Dios no es para el último Kant un ser existente como sustancia (ni aun puede *pensarse* así), sino una idea necesaria de la razón; 2.° que la razón misma, *qua talis*, no se conoce a sí misma (*Grund* que es *Abgrund*) ni tampoco se *piensa* a sí misma (el *verbum* «Yo soy» es un «acto tautológico»; *supra* XXI,119); 3.° la pura actividad no puede

aprehenderse como actividad, sino siempre sólo como Objeto: las ideas no son conceptos, sino *leyes* del pensar (*supra*. XXI,93). <<

[124] Kant creía que *Gott* se deriva del gótico *Gut* (XXI,511; líneas 30-31, no trad. en esta ed.). La etimología es tan sugestiva como incorrecta. *Gott* parece proceder de la raíz verbal **ĝhau*: [*an*]*rufen* (invocar). (G. Drosdowski, P. Grebe u. a., *Duden. Etymologie*. Mannheim 1963, p. 229). <<

[a] Reicke propone leer: «formal y trascendental». <<

[a] Corchetes en el original. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[125] Lucrecio, *De rerum natura* III,57-8: *nam verae voces tum demum pectore ab imo / eliciuntur et eripitur persona, manet res* («pues entonces por fin del hondo pecho / son proferidas voces verdaderas: / la máscara se quita y queda el hombre». Trad. del Abate Marchena. Austral. Madrid 1946. p. III). Kant cita de memoria, como de costumbre, alterando los versos. Unas interesantes apreciaciones sobre el *necesario* papel de la persona como máscara se encuentran en *Anthrop*. § 14; VII,151-153. <<

[b] Reicke propone «de su». <<

[c] *Sic*.: Olbers[126]. <<

[126] Wilhelm Olbers (1758-1840), astrónomo de Bremen, descubrió Palas en 1802 (en este pasaje, Kant debe referirse a ese descubrimiento). Kant tuvo conocimiento del «célebre Olbers» gracias a los informes (del 17 de agosto al 25 de septiembre de 1802) en poder de la *Preussische Staatsbibliothek*, como prueban sus anotaciones marginales a lápiz. *Vid. infra*. XXI,3. <<

[a] *Interrupción*. Se trata de un añadido posterior. <<

[b] Corchetes en el original. <<

[c] Primera versión: «Mi busto en Hamburgo». <<

[127] Friedrich Hagemann habia modelado en enero de 1801 un busto del filósofo. A petición de Hess (v. nota 38), modeló aún un segundo, que envió a Hamburgo (este último fue considerado de mejor calidad). Parece que Kant, a la pregunta de Hagemann de sí debía representarle con toda fidelidad, contestó: «No debería Vd. hacerme tan viejo y feo como soy ahora». La Ac. señala (XXII,802) que, por esta razón, el busto de Hamburgo resulta menos interesante (al idealizar los rasgos) que el de Königsberg. En 1798, Emmanuel Bardou modeló también un busto de Kant, al gusto romano. <<

[128] Sobre la religión como *Gewissenhaftigkeit, vid. supra*. XXI,81. Sobre el valor moral de la veracidad, *vid*. nota 31. Siguiendo con su afición a las etimologías, dice Kant algo más abajo: «*Jurare* es *ju orare* (*Ju* es *Jehova, Jahi, Júpiter*, ante el cual lo interno queda al descubierto: el que escruta los corazones).» (XXI,148; no trad. en el *corpus* de esta ed.). Sin embargo, jurar por Dios debería entenderse como una promesa sólo subjetiva, pues jurar por el Dios vivo será caer en lo excesivo, trascendente: una desmesura [*Vermessenheit*] (XXI,52; no trad.). En la desmesura se sobrepasan los límites de las propias facultades, cayendo en lo trascendente, como cuando se atribuyen a la sabiduría divina «intenciones que propiamente no deben honrar más que a la propia sabiduría del que así razona [*Vernünftlers*].» (*KU*, § 68; V,383 n.). <<

[129] Kant no parecía tener muy buena opinión del sexo femenino. Una sabrosa colección de estas opiniones (Kant no se casó) se encuentra en la *Refl, zur Anthrop*. 1263-1342 (XV,2-557/584); éstas no están exentas de interés sociológico (aunque su transcripción podría contribuir a que las mujeres dejaran de estudiar a Kant). Con todo, no puedo resistirme a traducir tres pasajes: *Refl*. 1271 (XV,2-561): «El hombre atiende a la totalidad, y por eso el hombre más estúpido aventaja a la mujer más lista, porque las mujeres se ocupan de lo parcial.» *Refl*. 1317 (XV,2-579): «La

mujer depende, en su existencia, del marido y hombre [*Mannes*; en alemán la expresión significa ambas cosas; F. D.]; éste depende en cambio de la naturaleza. De ahí que Adán sea anterior a Eva.» (Alusión al muy estimado Millón, que en el libro IV de *Paradise Lost* dice también sus cosas al respecto). *Refl*. 1273 (XV,2-561): «La mujer es de una incuestionable y grande importancia en la economía del burgués que trabaja con sus manos, o del campesino que tiene que cuidar él mismo de su tierra.» Si me es permitido relajar un tanto (*pedem aliquantulum*) la seriedad de estas notas diré que la última frase me recordó irresistiblemente un pasaje de la zarzuela *Chateau Margaux*, de L. Torregrosa y Caballero: «en cuanto tenga mil pesetillas, compro una tierra y cuatro vaquillas, compro una mula y una mujer; y con estos animales, ¿qué más puedo apetecer?». <<

[a] Corchetes en el original. <<

[b] *Sic*.: Thompson[130]. <<

[130] B. Thompson (1753-1814) abrió de modo decisivo la vía para el establecimiento de la teoría mecánica del calor, sobre una sólida base experimental (aunque él no llegó a formularla coherentemente). Es posible que la noticia de los experimentos de Thompson con cañones, en Múnich (le debemos algo más agradable: el *Englische Garten*), llevara a Kant a sus vacilaciones (representativas de estos últimos años) sobre el estatuto del calor. Sobre la obra y la vida (bien azarosa y movida) de este versátil inventor, *vid*. S. C. Brown, *El Conde Rumford*. Eudeba. Buenos Aires 1965. Kant sabía ya de Rumford en 1800, como prueba su cita en carta a C. G. Hagen de 2 de abril de ese año (XII,301). <<

[c] En castellano en el original. <<

[a] El sentido parece exigir que se cambie el orden: progreso de aquélla (la filosofía: amor a la sabiduría) a ésta (la sabiduría). <<

[a] *Spott*: «una blasfemia» (¿). <<

[131] En su biografía, Hasse (pp. 23 y sigs.) refiere una conversación con Kant en la que éste dijo: «Aquí no nos sirve ya la etimología; con *Sophos* hemos llegado al final. *Sophos* significa *sapiens*, un *sabio; filosofía, studium* de la sabiduría, como dice Cicerón, ¡y punto!». <<

[b] La página 4 quedó en blanco. <<

[132] Joh. Fr. Vigilantius (1757-1823), *Regierungsrat* y comerciante, amigo de Kant. En su agenda, anota el filósofo (17 de febrero de 1803): «El consejero Vigilantius ha examinado el cuerpo de Dransch.» (*Hoja suelta* L. 61). <<

[c] *Zergliederung*: ¿Juego irónico de palabras? Significa también «despedazamiento». <<

[133] Durante el año 1803 sufrió Kant un agotamiento general de sus fuerzas, del que ya no se repondría. Es posible que sus excesos en la comida (Jachmann, p. 168, habla de su desmedida afición por el abadejo báltico (*Cabeljau: cabliau*, cit. en XXI,125, no trad. en esta edición)) y seguramente en la bebida (ver nota 88), le produjeran gases en el estómago, aparte de su conocida debilidad por el café y el tabaco. <<

[134] Ultima mención (tácita) del cordial enemigo Fichte. La anotación dice literalmente: *Die Philosophie Eine Wissenschaftliche Lehre*. <<

[135] Ver nota 126. <<

[136] La cubierta del legajo I es precisamente el programa de invitación a una conferencia en memoria del ministro Jakob Friedrich von Rohd (1704-1784). Según el programa, el Decano S. G. Wald informaría de la situación de las escuelas en Prusia Oriental. Es posible que se hubieran establecido becas al respecto; a ello se referiría Kant. <<

[137] Von Rohd era señor de Spandienen. <<

[138] Kant juega irónicamente con el nombre de su amigo y el estado de insomnio (ver unas líneas más abajo) en que él mismo

se encontraba. <<

[139] El filósofo parece tener fuerzas para bromear sobre su propia enfermedad, de la que informan todos los biógrafos (Hasse, p. 21; Jachmann, p. 156; Wasianski, p. 132). Ver nota 133. <<

[a] La página 2 está en blanco, aunque arriba se indica, con escritura estilizada. «Legajo 1.º». <<

[140] «De parte del Rey, se prohíbe a Dios hacer milagros en este lugar». Es extraño que la Ac. declare no conocer el origen de la cita, porque D. Hume nos ha dejado un extenso informe sobre el caso de referencia en la sección X (*Of Miracles*) de la *Enquiry* de 1748, bien conocida (en la versión alemana) por Kant. Tampoco Mathieu remite en su erudita nota (p. 396, n. 3) a Hume. La cita hace referencia a la polémica entre jansenistas y molinistas, en torno a los supuestos milagros de 1732, producidos cuando se tocaba la tumba del abate Paris en el cementerio de Saint-Médard, y que llevaron a tal estado de enajenación que obligaron a la clausura del cementerio (con lo cual cesaron los milagros). *Phesipeau* es una mala transcripción (sabemos que Kant citaba de memoria en sus últimos años) por Jean-Frédéric Phélypeaux, conde de Maurepas (1701-1781), del cual habla también Voltaire en sus *Memorias* (trad. de M. Azafta. Calpe. Madrid 1920, pp. 33 y sigs.), y que, a su vez, dejó escritas sus andanzas como ministro de la corte francesa en cuatro volúmenes de *Mémoires* (Paris 1792). La sugerencia de la Ac., de que también podría tratarse de un Paul Phélipeaux (1369-1621), secretario de Marta de Médicis es, naturalmente, incorrecta. <<

[a] *Sic.*: Phélypeaux. <<

[141] Kant alude, según creo, a Marco Aurelio. El sentido de la anotación (de escritura fragmentaria) sería: tenemos que proceder igual que hacia el emperador romano. A qué se refiera exactamente es algo de lo que sólo caben conjeturas, naturalmente; ahora bien, en la *Enciclopedia francesa*, voz «Idolo» (lema que apa-

rece repetidas veces en estos pasajes; *ver supra*, nota 17), se habían citado (en parte) los versos de Lucano que aparecen en XXI,101 (*vid. supra*, nota 106). Pues bien, unas páginas más abajo se habla de Marco Aurelio en términos que recuerdan claramente la temática de estas últimas anotaciones: «¿en cuántos lugares no da a entender [Marco Aurelio] que sólo reconoce un Dios entero, infinito? *Nuestra alma* —dice— es una *emanación de la divinidad; mis hijos, mi cuerpo, mis espíritus vienen de Dios». (Enciclopedia*, ed. cit., p. 141). Esto parece corroborar, por otro lado, mi hipótesis sobre la influencia de esta gran obra en Kant (*vid. supra*, nota 52 de la segunda parte). <<

[142] La frenología de Gall llegó a conocimiento de Kant por medio del hijo del Dr. C. D. Reusch (ver nota 120), Karl Reusch, que había escuchado al célebre médico en Viena. Veo al respecto Hasse (p. 30). La mejor exposición *filosófica* de la frenología se encuentra, como es sabido, en el cap. *V,A,b. 3* de la *Fenomenología* de Hegel. Una reflexión de 1802 muestra también el interés de Kant en la frenología: «Del supuesto escándalo ocurrido en Viena con respecto a un cráneo, a partir del cual se quería enjuiciar el espíritu de su habitante [*Bewohners*].» *(Refl.* 1360; XV,2-979). A la muerte del filósofo se sacó un molde en yeso de la cabeza de Kant. Como el molde era de la cabeza entera (no sólo de la cara), Th. de Quincey, que comenta los informes de Wasianski al respecto, conjetura que el molde estaba destinado a «la colección craneológica del doctor Gall.» (*Los últimos días de Kant*. Felmar. Madrid 1975, p. 95). La verdad es que de la *Totenmaske* de Kant falta actualmente la parte de molde correspondiente al cráneo. La conjetura parece corroborarse gracias al testimonio del joven Ortega (1909), que recuerda haber oído en el Instituto de Anatomía de Leipzig al Dr. Radl que «el cráneo de Kant, del hombre más sabio y virtuoso, es uno de los más anchos y capaces estudiados.» (*Fuera de la discreción*; O. C. X,98). <<

[143] Los *Xenien* de Goethe y Schiller comenzaron a publicarse en el *Musenalmanach für 1797* de Schiller. En ese año apareció también un escrito anónimo (de F. Chr. Fulda) contra los *Xenien*, según hizo notar J. H. I. Lehmann a Kant en carta de 1 de enero de 1799 (XII,273). Como apunta la Ac., la expresión «regalos de un invitado [*Gast*]» quizá se refiera a Lehmann. <<

[a] *Laibkuchen; actualmente, Lebkuchen*. <<

[144] Copia casi literal del título de la obra de Wolff de 1720; ésta es la meta que perseguía Kant: rehacer sobre bases críticas el sistema del «célebre Wolff». *Vid. supra*, nota 64. Kant no quería ser el Newton de la filosofía, como tantas veces se ha dicho: *Kant quería ser Wolff*. Desde luego, no lo fue. Lo cual no es nada malo, por supuesto. <<

[b] Comienza al margen izquierdo: palabras borrosas. El resto a la derecha. <<

[145] Johann Georg Scheffner, consejero de guerra y del patrimonio nacional [*Domänenrat*] (1736-1820), perteneciente al círculo de amigos de Kant (cf. XI 1,275); fue invitado al (último) cumpleaños del filósofo, el 22 de abril de 1803. <<

[a] Corchetes en el original. <<

[146] Marcas del tabaco en polvo (rapé) usado por Kant. <<

[147] K. Vorländer (*I. Kant*. Leipzig 1924; 11,324 y sigs.) señala que el 7 de octubre de 1802 visitó a Kant K. Morgenstern (1770-1832), profesor de filología clásica, en su viaje de Danzig (hoy Gdansk) a Dorpat, de donde había sido nombrado profesor. A pesar de la oposición de los amigos, dada la debilidad del filósofo, Morgenstern conversó un cierto tiempo con él, asegurándole Kant «que no tenía ningún miedo a la muerte». <<

[b] Refrán tradicional: «Wer nicht liebt Wein. Weiber und Gesang der bleibt ein Narr… sein Leben lang». <<

[a] Margen izquierdo. <<

[148] G. J. Vogler (1749-1814) profesor de acústica en Praga, dio en esa ciudad una lección inaugural el 9 de noviembre de 1801 (*vid*. Adickes, p. 132). Es posible que la anotación; «El Doctor en el órgano de la iglesia» (XXI,6) se refiera a Vogler. <<

[b] *Sic.: Rohd*. <<

[149] cf. Wasianski (p. 48), que cita una *Hoja suelta* de Kant, donde se apunta: «La palabra *Fusstapfen* es falsa; hay que decir *Fusstappen*». La verdad es que ha prevalecido *Fusstapfen*, aunque influida por *Tappe* (*vid* G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh 1971, p. 1377). Quizá Kanl recordara *Herumtappen*, expresión tantas veces usada por él. <<

[150] «Pulgar mutilado.» Hasse nos cuenta (p. 13) que Kant, como buen aficionado a la etimología, quería derivar la palabra francesa *pol-troncs* (poltrón) de los reclutas que se cortaban el pulgar de la mano derecha para no tener que hacer el servicio militar (ni ir a la guerra). <<

[151] Es también Hasse (p. 31) el que nos informa de la opinión de Kant, tras haberle leído aquél su ensayo *Über die Zigeuner*. El filósofo opinaba que; «Los gitanos proceden ciertamente de la India, como delata sobre todo su color, que es tan amarillo que llega a colorearles la camisa.» La idea, sin embargo, no es nueva: había aparecido ya en 1785, en la *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (VIII,105), de modo que no ha lugar a la velada acusación de senilidad que hace al respecto Mathieu (p. 400, n. 3). <<

[152] «Órgano positivo» [*Positiv*]: pequeño órgano portátil (del latín medieval *positivum*). Nuestro Arcipreste alude a los órganos portátiles en sonoros versos; dulce final para estas ya largas notas:

«Dulce caño entero sal con el panderete,
con sonajas de açofar fazen dulce sonete,
los órganos y dizen chançones e motete,
la hadedura albardana entre ellos se entremete.»

(*Libro de Buen Amor*. Ed. de M. Criado de Val y E. W. Naylor. Madrid. Aguilar, 1976; estrofa 1232). Sin embargo Kant pensaba, seguramente, en algo más prosaico: en el uso de los órganos portátiles (*armonium*) en la iglesia, para que las prédicas del pastor llegaran al «hombre común» en un «lenguaje bueno, claro y distinto.» (*Refl*. 1262; XV,2-557). El filósofo no había leído (¡ay!) al Arcipreste. <<

ÍNDICE